Friedrich Paulsen:

Philosophia militans.

Gegen Klerikalismus und Naturalismus.

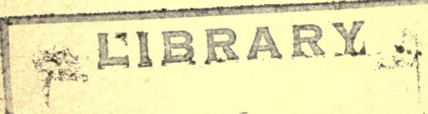
Fünf Abhandlungen.

Zweite, durchgesehene Auflage.



Berlin, Verlag von Reuther & Reichard.
1901.







Philosophia militans.

Gegen Klerikalismus und Naturalismus.

Fünf Abhandlungen

von

Friedrich Paulsen.



Zweite durchgesehene Auflage.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1901.





Vorwort.

Die in diesem Bändchen vereinigten Aufsätze wieder abdrucken zu lassen hat mich einerseits fortdauernde Nachfrage, besonders nach den Abhandlungen über Kant als Philosophen des Protestantismus und über Haeckels Welträtsel, bestimmt; andererseits schienen erbitterte Angriffe, wieder vor allem auf diese beiden Artikel, die Forderung zu stellen, daß auch der Angegriffene auf dem Plan bleibe.

Über die Herkunft der Aufsätze bemerke ich: der erste, hervorgerufen durch O. Willmanns „Geschichte des Idealismus“, ist in der „Deutschen Rundschau“ (August 1898) erschienen; der zweite: „Kant, der Philosoph des Protestantismus“, ist zuerst in Vaihingers „Kantstudien“ (1899), dann auch besonders veröffentlicht worden; der dritte, eine Besprechung einer Schrift v. Hertlings: „Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft“, ist in den „Deutschen Stimmen“ (Sept. 1899), der vierte, ein Gedenkblatt zu

Fichtes Atheismusstreit, in der „Deutschen Rundschau" (April 1899), der fünfte, über Haeckel, in den „Preußischen Jahrbüchern" (Juli 1900) erschienen.

Die innere Zusammengehörigkeit der Aufsätze wird dem Leser nicht entgehen. Sie gelten der Verteidigung der modernen idealistischen Philosophie gegen die beiden ihr feindseligen Richtungen des Klerikalismus und Naturalismus. Dieser verachtet die Philosophie als überwundene und veraltete Form des Denkens: in unserer Zeit habe an Stelle der Metaphysik die Naturwissenschaft die Auflösung der Welträtsel übernommen und beinahe schon vollendet. Der Klerikalismus dagegen haßt und schmäht die Philosophie: sie sei schuld an dem Abfall vom Glauben.

Im Mittelpunkt der Angriffe von beiden Seiten steht Kant, ein unbestochenes Zeugnis für die überragende Bedeutung dieses Mannes. In der That, die Angriffe treffen den rechten Punkt; die Philosophie Kants bedeutet die Vernichtung einerseits des dogmatischen Naturalismus, des Materialismus als Weltanschauung, auf der andern Seite die Vernichtung des dogmatischen Supranaturalismus oder der scholastischen Metaphysik. Kant hat dem dogmatischen Materialismus gegenüber entscheidend dargethan, daß die Körperwelt, die den Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ausmacht, durch das Subjekt und seine Funktionen bedingt und also nicht die Wirklichkeit an sich selbst ist; auf der andern Seite hat er, gegenüber dem dogmatischen Supranaturalismus der philosophierenden Theologie, ebenso entscheidend dargethan, daß die Welt der Dinge, wie sie an

sich selbst sind, von uns zwar durch notwendige Vernunftideen gedacht wird, nicht aber Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis durch Verstandesbegriffe sein kann.

Indem die moderne Philosophie sich auf diesen Boden stellt, steht sie in unversöhnlichem Gegensatz sowohl zu einer Naturwissenschaft, die mit den auf ihrem Gebiet einheimischen und tauglichen Begriffen die ganze Weltanschauung bestimmen will, als zu einer Philosophie, die, im vermeinten Interesse des religiösen Glaubens, darauf ausgeht, die Glaubensartikel, wenigstens gewisse allgemeinste Artikel einer natürlichen Theologie, dem Verstande als beweisbare Wahrheiten aufzunötigen.

Unsere Zeit ist Extremen mehr geneigt als Vermittelungen. Das darf nicht bestimmen, aus der Mittelstellung zu weichen, wenn die Wahrheit es fordert. Ich bin durchaus nicht überall geneigt, dem alten Spruch, daß die Wahrheit in der Mitte liegt, zu trauen. In diesem Falle aber hat er sein gutes Recht: freieste wissenschaftliche und philosophische Forschung und religiöser Glaube stehen wirklich nicht im Verhältnis des ausschließenden Gegensatzes. Sie könnten durch die Geschichte sich darüber belehren lassen. Seitdem es ein abendländisches Geistesleben giebt, sind die beiden Elemente nebeneinander, sich befehdend und vertragend und in jedem Falle sich gegenseitig bestimmend. Sie werden auch in der Folge als die beiden Großmächte des geistigen Lebens nebeneinander bestehen, so oft noch das Ende des einen oder des andern angekündigt werden mag, sei es das definitive Absterben der Religion oder die vollständige Unterwerfung des Denkens.

Die Kantische Philosophie, in ihrem Weltbegriff genommen, hat eben darin ihre Bedeutung, daß sie mit glücklicher Hand die Grenzlinien der beiden Reiche in den großen Zügen festgelegt hat: die gegebene Erscheinungswelt das Gebiet des Verstandes, das er mit seinen Begriffen beherrscht, das Jenseits der Erscheinung das Gebiet der Vernunft, die mit notwendigem Denken über die des selbständigen und abgeschlossenen Daseins unfähige Erscheinungswelt hinausgeht, um schließlich in der Deutung der Wirklichkeit aus praktischen Ideen zur Ruhe zu kommen.

Steglitz bei Berlin,
22. Nov. 1900.

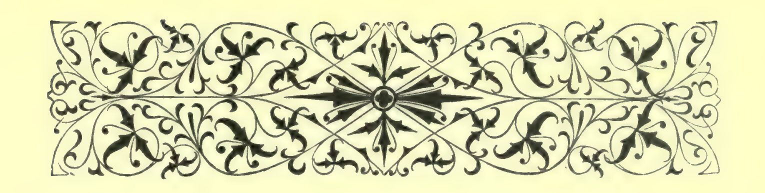
Friedrich Paulsen.



Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie.







Es giebt eine doppelte Art, geschichtliche Dinge zu betrachten und zu beurteilen, die dogmatische und die historische. Jene legt an Gedanken und Einrichtungen den Maßstab des absolut Giltigen und beurteilt sie danach als wahr oder falsch, gut oder schlecht; diese sucht sie aus den Bedingungen der Zeit zu verstehen und beurteilt ihren Wert zunächst aus dem, was sie für ihre Zeit waren.

Die dogmatische Behandlung ist herkömmlich in der theologischen Welt. Den Formen des religiösen Glaubens und Handelns ist es eigen, daß sie sich selbst als absolut setzen und alle abweichenden als verderbliche Irrtümer bekämpfen. Es entspricht der natürlichen Neigung des Menschen, das Eigene wahr und gut, das Fremde absurd und widerwärtig zu finden. Aus der Theologie ist die Behandlungsweise in die Philosophie übergegangen. Noch im vorigen Jahrhundert ist in der Geschichte der Philosophie die rein dogmatische Betrachtung und Behandlung der philosophischen Systeme herrschend.

Mit der Entwicklung des historischen Sinnes im 19. Jahrhundert hat sich hier eine Wandlung vollzogen. Wir haben

aufgehört, mit den Kirchenvätern oder noch den Reformatoren in der griechischen Religion schlechthin verwerfliche Formen heidnischer Abgötterei zu sehen; wir meinen zu erkennen, daß die homerischen Götter und die Schöpfungen des Phidias notwendige Formen sind, in denen dem griechischen Geist zuerst das Göttliche aufging; wir haben uns damit zugleich zu einer Schätzung ihres relativen Wahrheitgehalts, zu freier Empfindung ihrer eigentümlichen Schönheit erhoben, so daß ihre Austilgung aus der Geschichte der Menschheit uns als ein Verlust erschiene. Ebenso ist auch in der Auffassung philosophischer und wissenschaftlicher Systeme an die Stelle der dogmatischen Beurteilung das Bestreben nach geschichtlichem Verständnis getreten. Die großen Systeme, die als herrschende Denkformen sich durchgesetzt haben, Aristoteles, Thomas, Spinoza, Locke, Kant, sie sind uns notwendige Schöpfungen des Menschengeistes; er mußte, so meinen wir zu erkennen, in solcher religiöser und politischer Lebensumgebung, bei solchem Stande der wissenschaftlichen Erkenntnis solche letzte Gedanken über die Natur und den Sinn aller Dinge hervorbringen. Diese innere Notwendigkeit erkennen heißt jene Systeme geschichtlich verstehen. Und damit ist zugleich die Möglichkeit ihrer geschichtlichen Würdigung gegeben. Es wäre thörichte Anmaßung, sie aus dem Standpunkt des eigenen Denkens, des Denkens der Gegenwart, als Formen des nichtigen Irrtums zu richten und zu verwerfen. Es war Hegel, der zuerst in großem Stil die historische Denkweise in der Geschichte der Philosophie durchführte, freilich nicht ohne sie seinem System dienstbar zu machen: die Notwendigkeit jedes der großen Systeme sollte nun nicht bloß eine historische, sondern zugleich eine logische

sein: jedes ein logisch notwendiger Schritt in der Richtung auf die absolute Wahrheit, wie sie nunmehr in dem System des absoluten Idealismus erschienen sei.

In der wissenschaftlichen Welt hat diese Behandlungsweise der Geschichte der Gedanken sich durchgesetzt. Sie fordert nicht, daß auf eine Beurteilung der philosophischen Systeme durch die Prädikate wahr und unwahr überhaupt verzichtet wird; man kann die geschichtliche Notwendigkeit eines Systems verstehen und zugleich einsehen, warum dieses Gedankensystem in der Gegenwart, bei verändertem Stand des Wissens und Empfindens, nicht mehr möglich ist. Sie fordert nur die Bescheidung, daß auch das eigene System nicht die absolute Wahrheit sei, sondern ein Produkt historischer Bedingungen, die sich auch in Zukunft ändern werden. Freilich, es fehlt uns die Erkenntnis der Zukunft, und so stellt sich uns das eigene Denken in gewisser Weise notwendig als ein letztes und unbedingtes dar; wir vermögen seines geschichtlich bedingten und damit seines vergänglichen Charakters nicht in concreto inne zu werden. Aber in abstracto wissen wir, daß auch unser Denken in der Zeit steht und aus der Zeit stammt, und darin haben wir die subjektive Voraussetzung für die historische Würdigung auch der früheren Systeme.

Ausgeschlossen hat sich von dieser Wandlung die katholische Kirche. Sie hat aus der Hinwendung zur historischen Denkweise im 19. Jahrhundert großen Gewinn gezogen, aber sie hat sie nicht mitgemacht, sie ist bei der dogmatischen Denkweise stehen geblieben. Und das liegt in ihrem Wesen; sie ist gewiß, die absolute Wahrheit zu haben, außer ihrer Lehre ist keine Wahrheit und kein Heil. Da es keine doppelte Wahrheit, eine wissenschaftliche und eine religiöse giebt (die Kirche

hat diese Auskunft immer abgelehnt), so kann es auch nur eine wahre Philosophie geben, das ist die von der Kirche approbierte. Und diese gebilligte, empfohlene und demnach allein wahre Philosophie ist die Philosophie des heil. Thomas, wie mit wachsender Entschiedenheit die beiden letzten Päpste erklärt haben. Die Durchführung des päpstlichen Absolutismus in der Kirchenlehre zieht die vollständige Bindung auch der Philosophie und des philosophischen Unterrichts nach sich.

Von hier aus ist nun auch die Behandlung der Geschichte der Philosophie von katholischer Seite bestimmt. Eine geschichtliche Entwicklung giebt es für sie höchstens bis zur Erreichung des Ziels in der wahren Philosophie, eben der des heiligen Thomas. Von da ab giebt es im Grunde nur Aneignung und Ausbildung, mit Polemik und Apologetik, aber keine Umbildung in den Prinzipien. Neue Grundformen des Denkens, wie sie besonders seit der Reformation in der protestantischen Welt aufkamen, sind alle nur mehr oder minder schwere Formen des Irrtums. Materialismus, Naturalismus, Pantheismus, Nominalismus, Sensualismus, Empirismus, Agnostizismus, Kritizismus, Skeptizismus, Nihilismus, das sind die üblichen Stichworte, mit denen die katholischen Darstellungen der Geschichte der Philosophie die modernen Systeme abthun. Und mit Triumph weisen sie auf den raschen Wandel dieser Systeme, besonders im 19. Jahrhundert, als auf den empirischen Beweis ihrer Unwahrheit hin, ungefähr nach dem Wort:

Jeder dieser Lumpenhunde
Wird vom Andern abgethan.

Die Thomistische Philosophie erscheint dann dagegen im Glorienschein als die philosophia perennis.

Man hatte sich gewöhnt, über solche Dinge ohne viel Aufregung hinwegzugehen; sie schienen, wenn auch nicht zur besten der Welten, so doch zum katholischen System zu gehören, das man als eine Welt für sich, außerhalb der wissenschaftlichen gelegen, zu betrachten gewöhnt war. Eine jüngst erschienene Darstellung der Geschichte des philosophischen Denkens scheint mir den Vertretern der modernen Philosophie in gewissem Maße die Pflicht aufzuerlegen, aus dieser Zurückhaltung herauszutreten: das ist die Geschichte des Idealismus von dem bekannten Philosophen und Pädagogen O. Willmann in Prag. Sie kann nicht mit Stillschweigen übergangen werden, ja sie scheint mir, als ein Zeichen der Zeit, selbst der Aufmerksamkeit weiterer Kreise wert [1]).

Ich gestehe, daß ich nicht ohne schmerzliche Enttäuschung das Werk aus der Hand gelegt habe. Ich hatte, nach der preisenden Darstellung der scholastischen Philosophie im zweiten Band, von dem dritten nicht eine volle und freie Würdigung der modernen Philosophie erwartet; aber eine Darstellung, wie sie nun vorliegt, hatte ich doch nicht für möglich gehalten. Ich bin nicht empfindlich, wenn man die Neuzeit nicht als den Gipfelpunkt der Menschheit, und die moderne Philosophie nicht als die Vollendung der Weisheit preisen will. Aber daß ein Mann von der Stellung und Bedeutung Willmanns sich dazu herabläßt, Männer wie Kant und Spinoza als unredliche Sophisten zu behandeln, das ist eine peinliche Überraschung. Wenn ein Parteiskribent, der zur Geschichte nichts mitbringt

---

[1]) O. Willmann, Professor an der deutschen Universität in Prag, „Geschichte des Idealismus". I. Geschichte des antiken Idealismus. II. Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker. III. Der Idealismus der Neuzeit. Braunschweig, Vieweg. 1894—1897.

als das Parteiprogramm und die gute Gesinnung, ein Pamphlet statt einer Geschichte schreibt, so ist das nicht verwunderlich; aber wenn ein unabhängiger Mann, dem es auch an Kenntnis und Geist nicht fehlt, zu solcher Behandlung, ich sollte sagen Mißhandlung ernsthafter und redlicher Denker herabsinkt, dann ist es allerdings ein Anzeichen einer unheilvollen Gewalt, die eine in ihrem Ursprung vielleicht nicht ganz unberechtigte Reaktionsbewegung über die Gemüter gewonnen hat.

Zuerst ein Wort über das allgemeine Schema der Entwicklung, das der Darstellung Willmanns zu Grunde liegt. Im ersten Bande wird die Entstehung des echten Idealismus in der platonisch-aristotelischen Philosophie dargestellt; im zweiten seine Entwicklung und Vollendung durch das christliche Altertum und das Mittelalter verfolgt; der dritte handelt in der ersten Hälfte von der Entartung der Philosophie seit der Reformation; der durch die „Glaubensneuerung" entbundene Geist des Subjektivismus und Autonomismus zerstörte die idealen Prinzipien, auf denen Glaube und Lebensordnungen des Mittelalters sicher ruhten, und brachte einen „unechten" Idealismus hervor, der in Kant gipfelte und zur Revolution führte. Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts mühte sich die Philosophie auch auf protestantischem Boden ab, die objektiven idealen Prinzipien wieder zu gewinnen, aber es blieben unvollkommene, im wesentlichen vergebliche Versuche. Erst durch die Erneuerung des Thomismus auf katholischer Seite, wie sie seit etwas über einem halben Jahrhundert sich vollzogen hat, ist eine feste Grundlage für die Philosophie wieder gewonnen.

Ich hätte es verstehen können, wenn Willmann gesagt hätte: die Neuzeit beginne mit dem (freilich längst vor-

bereiteten) Verlust der festen Position, die der Idealismus in der Philosophie des Thomas besessen habe; das 18. Jahrhundert bezeichne den Tiefstand der idealistischen Denkrichtung; durch das Übergewicht, das seit dem 17. Jahrhundert die Naturwissenschaften im modernen Denken erreicht hätten, sei der Geist seiner selbst ungewiß geworden; er sei aber, seit Kant, im Begriff, sich wieder zu gewinnen. Und von seinem Standpunkt aus hätte Willmann hinzufügen mögen: die letzte Gewähr hierfür liege in der Erneuerung der aristotelisch-scholastischen Philosophie; die Aufgabe der Philosophie sei nun die, die Prinzipien der idealistischen Philosophie durch die Breite der ins Unermeßliche gewachsenen Wirklichkeit durchzuführen. Und die geschichtliche Betrachtung hätte zeigen mögen, wie die subjektivistische Richtung in der modernen Philosophie als das geschichtlich notwendige Ergebnis des Zusammentreffens der kräftigen Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes und der Schwäche oder Entartung der objektiven Mächte des geschichtlichen Lebens entstanden sei. Sie hätte dann für Männer wie Spinoza, Hume, Rousseau, Kant im ganzen ein ablehnendes Urteil, aber daneben auch Worte der Anerkennung haben können, daß sie, jeder auf seine Weise, eine ideelle Welt auf eigene Hand zu erbauen den Mut gehabt hätten.

Eine solche Darstellung hätte ich verstehen und ertragen können, wenn ich sie mir auch nicht ohne Rest anzueignen imstande gewesen wäre. Statt dessen nichts als Schelten und Anklagen, als Hohnreden und Verwerfungsurteile; das ist wirklich betrübend.

Ich liebe es nicht, durch hie und da ausgeraufte Sätze ein Buch zu charakterisieren, es kann dies ein höchst un-

redliches Verfahren sein. Wenn ich dennoch im folgenden einige charakteristische Stellen hersetze, so glaube ich nicht, daß man mir den Vorwurf der Unbilligkeit machen kann; sie drücken lediglich den Geist aus, der durch das ganze Buch geht. Die erste volle Schale seines Zornes gießt Willmann, nachdem Descartes und Leibniz noch ziemlich glimpflich davongekommen sind, über Spinoza aus. „Spinoza ist ein Mann, dessen Glauben und Hoffen Schiffbruch gelitten hat, der aber zu unwahrhaftig ist, um sich dies alles zu gestehen, vielmehr alles aufbietet, um seine Verarmung als den echten Reichtum, seine Zerrissenheit als den echten Frieden zu preisen. *Sophist* durch und durch, macht er alle seine Philosopheme nur zum Mittel zu diesem Zweck; *Autonomist* seinem ganzen Sein nach, verbrämt er seine Anmaßungen durch Phrasen über die menschliche Schwäche, die Hoheit der Wissenschaft, die Majestät des Naturgesetzes, der Kern aber ist der *Autonomismus*" (287). „In seiner Lehre ist alles Mache, erzwungen, auf den Schein angelegt, unsolid; allerorts aufgerafften Ansichten wird durch den Schnürleib der geometrischen Methode einige Façon gegeben; unverdaute Reminiscenzen aus durchblätterten Büchern dienen als Aufputz" (284). „Als verschlagenen *Fälscher* lernen wir ihn gleich am Eingang seines Labyrinths kennen: der fromme Gedanke des ontologischen Beweises: Gottes Wesen schließt sein Dasein ein, erhält hier die Wendung: Gottes Wesenheit erzeugt sein Dasein, ist dessen Realgrund" (293). Dem heiligen Augustin hat der „jüdische Atheist den Ausdruck sub specie aeternitatis gestohlen" (290). Daß er sein Werk Ethica zu benennen wagt, ist eine „jüdische Grimasse". Der nur dürftig verhüllte Kern des tractatus theol. pol. (der übrigens wiederholt als tr. ethico-polit. zitiert

wird) ist „die Ausrottung der Religion durch die von radikalen Aufklärern gegängelte Staatsgewalt“ (288). „Der Vater der biblischen Kritik ist aber auch der Vater des jüdischen Radikalismus, der im 17. Jahrhundert seine Geierflügel noch nicht ausbreiten konnte, wohl aber in der der Revolution entgegentreibenden Zeit entfaltete, und der heute an der europäischen Gesellschaft frißt, als wäre sie schon ein Aas“ (285).

Der Fanatismus des Hasses, der aus diesen Stellen spricht, erreicht in einer seltsamen Bemerkung über Spinozas Persönlichkeit seinen Höhepunkt: „Spinoza's Biographen versichern uns in aufdringlicher Weise, daß sein Privatleben tadellos gewesen sei, wobei sie das richtige Gefühl leiten mag, daß wir bei seiner Verbrechermoral auch ein schändliches Leben erwarten dürfen. Es mag sein, daß er nicht gelebt hat, wie er lehrt; aber darin zeigt sich sein Gegensatz zum Weisen: dieser lebt, was er lehrt, seine Tugend ist der Reflex seiner Wahrheitserkenntnis“ (311).

Nicht wahr, es ist wirklich nichtswürdig von diesem Juden und Atheisten, daß er nicht auch neben der Begriffsfälschung Wechselfälschung und ähnliche Dinge getrieben hat: wie hat er dadurch seinen wahrheitsliebenden Anklägern das Geschäft erschwert! Aber wahrscheinlich hat er es auch bloß aus niederträchtiger Bosheit gegen diese edlen Männer unterlassen, und so hat seine Tugend, welche ja, wie er selbst definiert, nichts ist als die Fähigkeit, seinen Vorteil wahrzunehmen (potentia suum utile quaerendi), kein Verdienst. Und schließlich, wer weiß? „Es mag sein, daß er nicht gelebt hat, wie er lehrte,“ aber vielleicht hat er die Sache schlau zu verbergen gewußt; „bei seiner Verbrechermoral dürfen wir auch ein schändliches Leben erwarten.“

Ich meine, eine derartige Mißhandlung des Andenkens eines Mannes, der nichts Schlechtes begangen hat, nichts als daß er sich über Gott, Welt und Leben selbständig seine Gedanken bildete, eines Mannes, der nichts von der Welt und den Menschen begehrte, als daß sie in diesem seinem Lebenswerk ihn nicht hinderten, der ohne alle Absichten auf seine Weise Gott und der Wahrheit diente, sie verdiente und rechtfertigte jedes harte Scheltwort. Wir aber gedenken des spinozistischen Wortes: im Unterschiede von denen, die die Affekte und Handlungen der Menschen verdammen oder zu verlachen liebten, habe er sich vorgesetzt, sie zu betrachten, als wenn es sich um mathematische Figuren oder physikalische Probleme handelte, d. h. sie in ihrer notwendigen Bedingtheit zu verstehen. Die Ursache jenes Hasses wird nicht schwer zu erkennen sein: wer sich entschlossen hat, für sich auf das Recht des freien Denkens, d. h. auf das Urrecht des Geistes, sich im Denken allein durch Gründe der Vernunft bestimmen zu lassen, zu verzichten, der wird dann geneigt sein, bei andern das freie Denken als verwerflichen Hochmut zu verdammen. Und er wird den freien Denker hassen, weil er ihn als bedrohlich für seine Sicherheit, ja sein bloßes Dasein als Vorwurf empfindet.

Oder wird Willmann sich nicht zu denen rechnen lassen wollen, die auch mit dem Verstande den Gehorsam leisten? Wird er sagen: mich hat allein die eigene Vernunft, nicht äußere Autorität so denken gelehrt? Aber würde er dann überall den „Autonomismus" der Vernunft als die eigentliche Wurzel des Übels in der Philosophie verwerfen? Würde er dann nicht vielmehr jedem raten und zumuten, nur getrost seiner Vernunft zu folgen, als welche ihn von selbst zu dem rechten Ziel führen werde?

Ich will nicht bei der ähnlichen Behandlung verweilen, die Locke, der unwissende Gelegenheitsphilosoph für gentlemen, Berkeley, der stolze anglikanische Bischof, der sich eine irische Diözese angemaßt, Hume, der flache Raisonneur und Atheist, „dessen Skepsis den Würmern gleicht, welche sich in toten Körpern entwickeln", Rousseau, der platte Naturalist und verlorene Sophist, dessen Charakterlosigkeit sein Charakter und die Konsequenz seines Autonomismus war, bei unserm Autor erfahren. Bloß auf seine Behandlung Kants möchte ich noch mit einem Wort eingehen.

Kant gehört natürlich auch, mit den Engländern, zu den „unechten" Idealisten. „Die Subjektivierung des Idealen durch Kants Autonomismus" lautet die Kapitelüberschrift. Der Nerv seines Philosophierens ist der Autonomismus; Kant ist eine „historische Größe geworden, weil er dem die Zeit erfüllenden Autonomismus eine spekulative Gestalt gab, welche die Wortführer desselben freudig überraschte" (391). Rousseau ist sein eigentlicher Führer, „hinter Kants Pedantismus verbirgt sich eine flammende Begeisterung für die Ideen der Zeit", wie sie auch in seinen Sympathieen für die französische Revolution zur Erscheinung kommt. Es ist das Subjekt, das, wie durch Luther in der Religion, so durch Kant in der Spekulation zum absoluten Maß der Dinge gemacht wird; der Sophist Protagoras ist der Ahnherr dieser Lehre. Die Kritik der reinen Vernunft hat die objektive Ontologie in eine subjektive Kategorieenlehre verwandelt, „der Weltbestand ist ins Subjekt aufgehoben und auf der Höhe seines Triumphs das Subjekt selbst in Erscheinung aufgelöst" (438). Und die Dialektik hat die Ideen von Gott, Kosmos und Seele, „deren Beseitigung dem Kantischen Autonomismus

nun einmal die große Angelegenheit war", glücklich abgethan (461). Selbstverständlich ist in seiner Moral derselbe Subjektivismus und Autonomismus herrschend. Er pocht freilich auf die absolute Herrschaft des objektiven Vernunftgebots, die er den Neigungen gegenüber begründet habe. Aber wohlweislich wählt er nur die sinnlichen Neigungen zum Angriffsobjekt, „die selbstischen kann er nicht befehden, ohne den Ast abzusägen, auf dem er sitzt. Die Neigungen der Hoffart, der Unbotmäßigkeit, der Überhebung sind die Triebfedern seiner Moral; die Selbstherrlichkeit, die er lehrt, ein Schwelgen im eigenen Ich, zu dessen Trabanten sogar Gesetz und Pflicht herabgewürdigt werden, was der Eudämonismus nicht gewagt hatte" (483). Auf diesem Grund will er dann scheinbar die Religion wieder rehabilitieren; den noch nicht hinlänglich im Denken Vorgeschrittenen werden „die Postulate als Bettelgroschen, und noch dazu falschen Gepräges, hingeworfen. Dies ist es, was den Kantischen Atheismus so viel widerwärtiger macht, als es etwa der unverlarvte Humesche ist. Die Skepsis beseitigt den Gottesbegriff und läßt ihn auf sich beruhen, die Vernunftkritik eradiziert ihn vollständig, aber beschwört ihn als Gespenst wieder herauf und treibt mit ihrem Gottmachen eine frevelhaftere Theurgie als die des Heidentums" (495). Und bald darauf wird Fichtes „redliche Natur" der „Kantischen Doppelzüngigkeit" und Spinozas „Unlauterkeit" gegenübergestellt (540).

Das Schlußtableau: das Fehlen der Weisheit und der Selbstbescheidung ist Kants Grundschaden; „ein maßloser Unabhängigkeitsdrang leitet seine Schritte, ihm nachgebend wird der Freigeist zum unfreien Geist, zum Mundstück des

Zeitgeistes, zum Spielball der erregten Wogen, die den Katarakten der Revolution zueilen, ein Prädikant des Umsturzes von Glaube, Sitte und Wissenschaft. Bei ihm waltet nicht der Geist der Wissenschaft, ihm wird die Philosophie zur Magd jener Vernunftgöttin, die Robespierre zu venerieren befahl" (528). Freilich nur für sehr scharfsinnige Geister ist dies erkennbar, denn der Umsturzmann hat seine Bestrebungen vorsichtig verhüllt: „seine Darstellungsweise ist trocken und pedantisch, durch analogische Ausdrucksweise und künstliche Systematik verdunkelt, eine täuschende Hülle für die exzessiven und grundstürzenden Gedanken, welche den Nerv seiner Philosophie bilden. Ansichten, denen die Form des Aphorismus, des Pamphlets, der Satire, der revolutionären Streitschrift besser anstünde, werden hier schulmäßig steif und behaglich breit vorgetragen; die skeptischen Stacheln und kritischen Dolche nehmen die Gestalt von verschnörkelten Figuren an; das gellende Nein, der orgiastische Ruf zur Selbstanbetung sind in ein langatmiges Musikstück mit altmodischen Trillern und Kadenzen auseinandergezogen; es ist die Revolution mit Puder und Perrücke, die uns hier entgegentritt" (406). Die blutigen Revolutionäre jenseits des Rheins aber erkannten den verwandten Geist: „im November 1795 verkündete der Moniteur, daß Kant an der Spitze der geistigen Entwicklung Deutschlands stehe" (394).

Ich habe diese Stellen hierhergesetzt, damit der Leser ihre Herkunft kennt, wenn er sie demnächst von der Tribüne des deutschen Reichstages wieder hört. Denn ich zweifle nicht daran, daß Willmanns Werk bald zum auserlesenen Rüstzeug der ultramontanen Beredsamkeit in allen politischen Körperschaften des Deutschen Reiches gehören wird: ein

unabhängiger Mann, ein Professor an einer deutschen Universität, ein Gelehrter von Ansehen, das wird ja ein tauglicher Zeuge sein gegen die moderne Philosophie. Hier ist endlich einwandfrei dargethan, was die Redner des Reichstages längst behauptet haben: daß alle Übel unseres öffentlichen Lebens, alle Revolutionsgelüste, alle demokratischen und anarchistischen Umtriebe direkt aus der schlechten Philosophie kommen. Die Kantische Philosophie, die durch allerlei Blendwerk und Scheinmanöver (500) bisher über ihren wahren Charakter getäuscht hat, die ist hier durchschaut und entlarvt. Ja wohl, „ein grelles Schlaglicht fällt von hier aus auf die Ursachen der sozialen Dekompositionen des protestantischen Deutschlands" (492); vielleicht trifft es doch auch das Auge eines erleuchteten Staatsmannes, der, noch eben zur rechten Zeit, diese furchtbare Aussaat des Unglaubens und der Revolution ausjätet. Es ist hoch an der Zeit, gegen den Umsturz einzuschreiten, und gerade gegen den Umsturz, der unter der Maske des tiefen und schwerfälligen Denkens sich einschleicht. Wöllner, der viel Verleumdete, erkannte die Gefahr, und Friedrich Wilhelm II., der Beschützer christlicher Wahrheit und Sitte auf dem preußischen Thron, war entschlossen, ihr zu wehren. Leider war sein Regiment von kurzer Dauer, und in der Folge haben Leichtsinn und Blindheit der Regierenden das Übel wuchern lassen; wurde doch die Kantische Philosophie wohl gar als eine Schutzwehr gegen Materialismus und Unglauben angesehen. Aber jetzt giebt es keine Entschuldigung mehr: Kant ist als der eigentliche Verwüster der ideellen Prinzipien, als der schleichende Prophet des Unglaubens und des Umsturzes jedem, der sehen will, vor Augen gestellt.

Ich meine, nicht die Ehre Kants ist es, die hierbei leidet, sondern die Ehre dessen, der sich so an ihr vergeht. Ich bin nicht blind gegen Kants Fehler, so wenig ich gegen die Fehler Spinozas blind bin. Aber zwei Dinge kann ihm, und auch Spinoza, niemand, der sehen will und kann, absprechen. Das erste ist vollkommene Redlichkeit; wenn er irrt, so geschieht es nicht, weil er nicht ernstlich die Wahrheit sucht. Er sieht nicht nach vorgefaßten Meinungen, er schielt nicht nach anerkannten Dogmen, nicht nach Anschauungen, die da oder dort gefallen möchten, sondern, das Auge unverrückt auf die Sache gerichtet, sucht er Gedanken zu bilden, die der Vernunft als notwendige sich darstellen. Das zweite ist die entschiedene Richtung seines Denkens auf die Begründung einer idealistischen Metaphysik; trans physicam ist das Streben seiner Philosophie von den ersten Anfängen seines selbständigen Denkens bis zu den letzten Schriften der kritischen Periode. Die kritische Philosophie ist eigentlich nichts anderes als die Zurüstung zu einem neuen System des objektiven Idealismus, die von ihm lange gesuchte und endlich gefundene „neue Methode" der Metaphysik. Die demonstrative Metaphysik der Leibniz-Wolffischen Schule scheint ihm keine sichere Grundlage der ideellen Welt gegen den anwachsenden Naturalismus zu sein, er sucht und findet eine neue Substruktion ihrer Gewißheit einerseits in erkenntnistheoretischen Erwägungen, durch die der phänomenale Charakter der Natur dargethan wird, andererseits in der moralischen Gewißheit, womit der gute Wille sich selbst bejaht und sein Gesetz als die wahre Weltordnung, als den Willen Gottes setzt; die „Moraltheologie" tritt an die Stelle der „Physikotheologie".

In meinem vor kurzem erschienenen Buch über Kant habe ich gerade diese Seite hervorgehoben. Vielleicht entschließt sich Willmann doch einmal, dieser Darstellung so viel Beachtung zu schenken, daß er seine Ansicht, die Kant zu den Sophisten, Skeptikern und Atheisten stellt, einer Prüfung unterzieht. Ich bilde mir ein, unwiderspreclich gezeigt zu haben, daß Kant mit seiner ganzen Weltanschauung nicht mit Hume, sondern mit Leibniz und Plato aufs engste zusammengehört; Kantius Platonizans hätte ich meine Darstellung überschreiben können. Er hat von Hume bedeutsame Anregungen empfangen, aber nur, um auf eine bessere Sicherung der idealen Prinzipien gegen dessen „Skeptizismus" Bedacht zu nehmen; er ist so wenig Zerstörer der idealen Prinzipien, daß sein ganzes Denken darauf gerichtet ist, einerseits die Möglichkeit objektiver apriorischer Erkenntnis gegen den Skeptizismus, andererseits die Unzulänglichkeit einer bloß physikalischen Weltansicht gegen den Materialismus darzuthun. Man kann der Ansicht sein, daß ihm sein Vorhaben nicht gelungen sei, aber über die Absicht kann kein Zweifel sein. —

Ich füge noch ein paar allgemeine Bemerkungen hinzu. Willmann erhebt gegen Kant und überhaupt gegen die Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts den Vorwurf, daß es ihnen an historischem Sinn fehle. Mit Recht, es fehlt ihnen sowohl an Pietät als an geschichtlichem Verständnis für die Vergangenheit; die dogmatische Denkweise ist bei ihnen herrschend. Aber hat Willmann ein Recht, diesen Vorwurf zu erheben? hat er Pietät gegen die Vergangenheit? Oder gehören die Jahrhunderte, die zwischen der Reformation und der Revolution liegen, nicht auch zur geschichtlichen

Vergangenheit? Haben sie nicht auch ihren Beitrag zur intellektuellen und sittlichen Bildung der europäischen Völker geliefert? Ist das Zeitalter der Aufklärung, das Willmann mit allen Scheltworten belegt, nicht in mancher Hinsicht ein sehr fruchtbares Zeitalter für unsere Kultur gewesen, sowohl in dem, was es beseitigt hat — man denke an den Dämonen- und Hexenglauben — als in dem, was es begründet hat, ich erinnere an das, was es für den allgemeinen Volksunterricht gethan hat?

Und hat der ein Recht, die unhistorische Denkweise jener Zeit zu schelten, dessen Urteil von historischer Würdigung so völlig entblößt ist, wie das des Verfassers dieses Buches? Wäre Willmann nicht in seiner dogmatischen Auffassung so vollständig gebunden gewesen, so hätte er doch wohl sich gedrungen gefühlt, nach den Ursachen der von ihm so viel beklagten Entartung der Philosophie in der Neuzeit, ihres Abfalls von den „idealen Prinzipien" zu fragen. Freilich, er behauptet, die scholastische Philosophie sei im Grunde immer am Leben gewesen, er zählt Dominikaner und Jesuiten aus dem 17. Jahrhundert auf, er nennt Benediktiner und Minoriten aus dem 18. Jahrhundert: L. Badenstuber, den Begründer der philosophia Salisburgensis, Herculan Oberrauch, Caspar Lechleitner und andere. Ich denke, diese Namen selbst — wer hätte sie denn vorher gehört? — sind der schlagendste Beweis dafür, daß der Thomismus wirklich tot war. Warum war er tot? Nicht aus innerer Lebensunfähigkeit, versichert uns Willmann (II, 553), sondern nur, weil man ihn nicht hören und verstehen wollte. Aber warum wollte denn niemand von ihm hören und wissen? War es allein die Tücke des Menschenherzens, die alle Welt jenen großen

Sophisten des „unechten" Idealismus nachlaufen ließ? Ich denke, ein wenig historischer Sinn hätte ausgereicht, den Historiker des Idealismus erkennen zu lassen, was der scholastischen Philosophie und der sie schützenden Kirchenlehre die Wirkungskraft nahm: es war das Mißtrauen der in der Wissenschaft zum selbständigen Denken und Forschen erwachten Vernunft gegen die durch die Autoritäten gebundene Philosophie. Die Kirchenlehre hatte sich allzu eng mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie liiert, um die innere Freiheit zu haben, die wissenschaftliche Forschung, als sie die Fesseln der Überlieferung zu sprengen begann, gewähren zu lassen. Überall traten die Autoritäten dem zu neuen Anschauungen vordringenden Verstande entgegen, in der Kosmologie und Physik nicht minder als in der philologisch-historischen Kritik. Mit der Verurteilung der neuen Kosmologie in Galilei sprach die Kirche sich selbst und ihrem Beruf, die wissenschaftlich-philosophische Forschung zu leiten, das Urteil. Willmann hält es für angemessen, über diese Thatsache mit Stillschweigen hinwegzugehen, wie denn Galilei überhaupt beinahe nur erwähnt wird, um ihn wegen der Ablehnung der aristotelischen Formen zu tadeln, wogegen Copernicus und Kepler gegen den Vorwurf „neologischer Gesinnung" in Schutz genommen und die Vorbildung ihrer Gedanken in der älteren Philosophie ausführlich nachgewiesen wird.

Ebenso fehlt jeder Versuch, aus dem Entwicklungsgang der Physik die Verachtung verständlich zu machen, in welche im 17. und 18. Jahrhundert die substantiellen Formen und Entitäten, die inneren Qualitäten und verborgenen Kräfte fielen. Diese Begriffe der scholastischen Philosophie mögen einen besseren Sinn haben, als ihre Verächter wissen, dennoch

bleibt die Empfindung der Physiker jener Zeit ganz berechtigt, daß man erst weiter gekommen sei, seitdem man in der Physik ihrer sich entledigt und der mathematisch-mechanistischen Betrachtung sich zugewendet habe. Und der Haß, womit man jene Begriffe wegwarf, wird wieder verständlich aus der Thatsache, daß die scholastische Philosophie, im Alleinbesitz der Universitäten, unter dem Schutz geistlicher und weltlicher Autoritäten, die neuen Gedanken überall aussperrte und verfolgte. Von dieser Thatsache erfährt man aus dem Buche von Willmann überhaupt so gut wie gar nichts, und doch ist allein aus ihr die Stimmung, unter der die moderne Philosophie erwachsen ist, verständlich: sie ist aufgekommen als Oppositionsphilosophie, ausgeschlossen von den öffentlichen Anstalten, gescholten und verfolgt von den Inhabern der approbierten Philosophie und Wissenschaft. Wohin man sieht, in katholischen und protestantischen Ländern, ist die Verfolgung der neuen Gedanken an der Tagesordnung; nicht bloß so schroffe Denker wie Bruno, Hobbes, Spinoza, sondern auch so konziliante, wie Descartes, Leibniz, Locke sind als ungläubige Irrlehrer verfolgt worden. Man lese die Geschichte des Kartesianismus von Fr. Bouillier; überall, in den Niederlanden, in Frankreich, in Deutschland Denunziationen, Verurteilungen, Aussperrungen von jüngeren Gelehrten, die in den Geruch der „neologischen" Denkweise gekommen sind. So ist allmählich das Maß von Haß und Verachtung gesammelt worden, dessen sich die scholastische Philosophie, d. h. die bis ins 18. Jahrhundert hinein die Schulen beherrschende Philosophie, erfreute. Erst nachdem ihre Herrschaft zerstört worden war, ist der Haß gewichen und eine billigere Beurteilung möglich geworden. Diese Entthronung der aristo-

telisch-scholastischen Philosophie hat sich zuerst im protestantischen Deutschland vollzogen, es geschah mit dem Aufkommen der neuen, mit der neuen Philosophie und Wissenschaft ausgesöhnten Universitäten Halle und Göttingen; in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts folgten auch die katholischen Länder Deutschlands, Österreich und Bayern, sowie die rheinischen Bistümer mit der Modernisierung ihrer Universitäten und Schulen, worüber man in meiner Geschichte des gelehrten Unterrichts einen ausführlichen Bericht findet. In dem katholischen Frankreich dagegen hat die Revolution die durch Festhalten am Alten in allgemeine Verachtung gefallenen Universitäten mitsamt ihrer Philosophie zerstört. Der Umschwung in der Schätzung der griechischen, besonders auch der aristotelischen Philosophie in der gelehrten Welt ist wesentlich von der protestantischen Philosophie und Wissenschaft ausgegangen; die spekulative Philosophie, repräsentiert durch Hegel, und die historische Richtung, repräsentiert durch Schleiermacher, begegneten sich in der erneuten Hochschätzung des Plato und Aristoteles. Dann folgten Trendelenburg, Bonitz und andere und machten Berlin lange Zeit zum Mittelpunkt der aristotelischen Studien.

Ich denke demnach, daß es nicht notwendig gewesen wäre, den Abfall von dem aristotelisch-scholastischen Idealismus als eine Folge der „Glaubensneuerung", wie Willmann die Reformation nennt, hinzustellen, wobei ich denn gar nicht bestreiten will, im Gegenteil dankbar anerkenne, daß die Reformation, wie der Freiheit des Gewissens, so auch der libertas philosophandi, durch Auflösung der Herrschaft der Schulphilosophie, zuerst der inneren, sodann auch der äußeren, die Bahn gebrochen hat. Aber der objektive Idealismus, der

gedeiht so gut auf protestantischem, als auf katholischem Boden, wie er denn auch auf heidnisch-griechischem Boden gediehen ist. —

Zum Schluß ein Wort über die behauptete Unfähigkeit der protestantisch-modernen Philosophie, zu gesunden Prinzipien in der Sozialphilosophie zu gelangen, womit denn die von Willmann behauptete „soziale Dekomposition des protestantischen Deutschlands" (492) zusammenhangen wird. Ihr Grund ist nach ihm der „Autonomismus"; die Philosophie der Stirner und Bakunin ist nur die letzte Konsequenz. „Der Autonomismus, wie er sich durch den Kanal der Hegel'schen Philosophie in die Generation der dreißiger und vierziger Jahre ergoß, nahm bei kräftigeren Naturen die Gestalt des Anarchismus an. — — Es wäre unbillig, Hegel (von dem jene ausgingen) zum Urheber solcher Gesinnungen zu machen; sie sind vielmehr das letzte Glied einer langen Kette, in der Kant, Rousseau und die ‚Männer der Befreiung' vor ihnen ihre Stelle haben. Eine Kette ist das Werk seiner Vorgänger auch in dem Sinne, daß es im vollsten Gegensatz zu dem Reden von Befreiung die Geister unter das Joch blinder Leidenschaften zwang, der Überhebung, der Hoffart, der Selbstvergötterung" (580).

Ich denke, der bloße Hinweis auf Spanien und die spanische Welt, wo der Katholizismus Gelegenheit gehabt hat, seine Fähigkeit zum Aufbau der Gesellschaft und des Staats, unbeirrt durch die „Glaubensneuerer", zu beweisen, sollte genügen, um den Ankläger schamrot verstummen zu machen. Und sollte ihm das klassische Land des Absolutismus, der Pfaffenherrschaft und der chronischen Revolution nicht genügen, so blicke er auf die beiden andern katholischen Länder, auf Italien und Frankreich, die ebenfalls ihrer in

langer Herrschaft des Absolutismus und des Pfaffentums erworbenen politischen Unfähigkeit bisher nicht haben ledig werden können; die klubbistischen Verschwörungen und Aufstände sind nichts als die ins Demokratische übersetzten Hofkabalen und Palastintriguen des ancien régime. Man muß wirklich beide Augen vor der Wahrheit verschließen, um den Mut zu haben, angesichts dieser Thatsachen von der sozialen Dekomposition des protestantischen Deutschlands zu reden. Wenn irgend eine Generalisierung aus der Geschichte der letzten Jahrhunderte mit Sicherheit gezogen werden kann, so ist es die, daß die protestantisch-germanischen Völker, England, Deutschland, die Niederlande, der Norden, seit der Überwindung der Nachwirkungen der großen religiösen Erschütterung im 17. Jahrhundert, sich einer gewissen Stetigkeit der Entwicklung erfreut haben, während die katholischen und romanischen Völker aus einem maßlosen Absolutismus in einen Zustand des Revolutionarismus gefallen sind, der sie zwischen Anarchismus und Tyrannis hin- und herwirft. Die Republiken Mittel- und Südamerikas zeigen uns dasselbe Bild in vergröbertem Stil.

Man wird doch annehmen dürfen, daß die Sache auch mit der geistig-religiösen Verfassung der beiden Gruppen zusammenhängt. Die Gesundheit des sozialen Körpers beruht auf dem rechten Gleichgewicht von Freiheit des Individuums und sozialer Bindung. Daß die protestantischen Völker bisher glücklicher darin gewesen, dies Gleichgewicht zu erreichen, als die katholischen, scheint mir außer allem Zweifel zu stehen. In der katholischen Welt, wie sie sich seit der Ausscheidung des bisher in ihr enthaltenen Gegensatzes zur Zeit der Reformation und Gegenreformation gestaltet hat, ist die

soziale Bindung durch die geistliche und weltliche Gewalt so einseitig betont, mit so harter Gewalt durchgesetzt worden, daß darüber die Fähigkeit zum vernünftigen Gebrauch der Freiheit ihnen verloren gegangen ist. Die protestantischen Völker haben, trotz der Vereinigung der weltlichen und geistlichen Gewalt in einer Hand, und trotz der gleichen Entwicklung des staatlichen Absolutismus bei manchen unter ihnen, dennoch in der Verinnerlichung des religiösen Lebens, in der Betonung des persönlichen Moments im Glauben und in der Schärfung der persönlichen Verantwortlichkeit im sittlichen Leben günstigere Bedingungen gehabt, sich zu Mündigkeit und männlicher Sicherheit zu entwickeln. Gilt das Wort: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, auch von den geschichtlichen Lebensformen, so haben die Prinzipien des Protestantismus durchaus keine Ursache, den Vergleich mit denen des Katholizismus zu scheuen. Es darf ja doch wohl gesagt werden, daß sich das Kräfteverhältnis der protestantischen zur katholischen Welt von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr zu Gunsten des Protestantismus verschoben hat. War über die Überlegenheit der Kultur der protestantischen Völker schon im 18. Jahrhundert so wenig ein Zweifel möglich, daß es der Katholizismus selbst im Zeitalter der Aufklärung überall durch Nachfolge anerkannte, so ist im 19. Jahrhundert die Verschiebung in den Bevölkerungsmassen und am Anteil an der Besiedelung der Erde zu Gunsten des Protestantismus nicht minder gewiß. Das Wiederaufleben der katholischen Bewegung am Ende des 19. Jahrhunderts kann darüber nicht täuschen; das unfehlbare Papsttum mag noch einmal den Traum der Weltherrschaft träumen, die Welt wird den Weg über Canossa nicht gehen, ebensowenig als sich die

Gedanken der abendländischen Völkerwelt wieder in das thomistische System werden einsperren lassen. —

Ich bin nicht als protestantischer oder nationaler Chauvinist bekannt. Ich bin bereit, alles Gute und Wahre und Tüchtige anzuerkennen; ich habe harte Worte genug darüber hören müssen, daß ich über die mittelalterliche Philosophie und Bildung, oder über die Jesuiten und ihre Moral und Pädagogik allzu günstig urteile und über den Protestantismus und Humanismus allzu wenig Gutes sage. Ich habe gar nichts dagegen, wenn jemand den heiligen Thomas preist; die großen Gedanken der griechischen Philosophie sind in ihm, und sie sind ohne Zweifel auch durch das Christentum nach mehr als einer Seite hin vertieft und geklärt. Aber ich kann mich nicht davon überzeugen, daß die Anerkennung und geschichtliche Würdigung des Thomas die Verwerfung der ganzen modernen Philosophie fordert; ich habe zu viel historischen Sinn, um zu denken, daß ganze Jahrhunderte von dem Geist der Wahrheit beinahe ganz sollten verlassen gewesen sein. Willmann weiß von dem historischen Geist des 19. Jahrhunderts viel Rühmliches zu sagen, auf Kosten des rationalistischen Geistes der Aufklärung, aber sein Buch ist durchaus nicht in historischem Sinn gedacht und geschrieben, vielmehr aus dem engherzig dogmatischen Geist des extra ecclesiam nulla salus nec veritas. Selbst da, wo er anerkennt, wie bei der spekulativen Philosophie, der historischen Rechtsschule, der philosophiegeschichtlichen Forschung des 19. Jahrhunderts, ist das letzte Wort immer: daß den löblichen Bestrebungen zur Vollendung freilich immer ein Wesentliches fehle, nämlich — nun eben die Prinzipien der wahren Philosophie des heiligen Thomas; die Spuren des verderblichen

Nominalismus und Autonomismus bleiben immer sichtbar. Freilich, wem mit dem universalia ante rem, in re und post rem alle Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik gelöst sind, wie sollte der nicht dogmatisch denken? Wem das Verhältnis von Vernunft und Glaube durch die „monumentalen Worte" einer Encyklika Pius' IX. bestimmt ist: „Obgleich der Glaube über der Vernunft ist, so kann doch niemals zwischen ihnen ein wirklicher Zwiespalt stattfinden, da sie beide von Gott abstammen und sich so unterstützen, daß die rechte Vernunft die Wahrheit des Glaubens beweist, schützt und verteidigt, der Glaube hingegen die Vernunft von allen Zweifeln befreit und mit der Erkenntnis der göttlichen Dinge wunderbar erhellt, bestätigt und vollendet" (879), wer in solchen Worten, die in der Form eines Semirationalismus doch nur die völlige Gefangenschaft der Vernunft unter der den „Glauben" definierenden Autorität aussprechen, die Gewähr der Lösung aller Schwierigkeiten hat, wie sollte der nicht dogmatisch denken und urteilen?

Willmann führt die „schönen Worte" Jakob Grimms an, der „unbeirrt durch den Lutherglauben, von der verschrobenen und tendenziösen Meinung von der Barbarei des Mittelalters" sich losgesagt habe: „Mir widersteht die hoffärtige Ansicht, das Leben ganzer Jahrhunderte sei durchdrungen gewesen von dumpfer, unerfreuender Barbarei; schon der liebreichen Güte Gottes wäre dies entgegen, der allen Zeiten seine Sonne leuchten ließ und den Menschen, wie er sie ausgerüstet hatte mit Gaben des Leibes und der Seele, Bewußtsein einer höheren Lenkung eingoß; in alle, auch die verschrieensten Zeitalter wird ein Segen von Glück und Heil gefallen sein."

Sollte die Weisheit dieses milden, menschlichen, wirklich geschichtlichen Sinnes nicht auch der Welt des Protestantismus und der Zeit der Aufklärung zu gute kommen? Ich denke, Jakob Grimm würde sich nicht auf die Seite dessen gestellt haben, der für diese nur Verachtung hat. Und ob Aristoteles und Plato ihren Platz lieber an der Seite des heiligen Thomas und seiner Schüler, als an der Kants und Spinozas genommen hätten, das halte ich ebenfalls zum mindesten für zweifelhaft. Zum „Autonomismus", diesem Schreckgespenst unseres Historikers, würden sie sich ja wohl ohne Rückhalt bekannt haben. Oder sollte genauere Nachforschung auch bei ihnen schon Neigungen für die Unterstellung der Vernunft unter die päpstliche Unfehlbarkeit entdecken lassen?





Kant
der Philosoph des Protestantismus.





1.

Der Neuthomismus, die Philosophie des restaurierten Katholizismus der Gegenwart, sammelt seine Kräfte zum Angriff auf Kant; ihn niederzuringen erscheint als die große Aufgabe der Zeit. So ist O. Willmanns Geschichte des Idealismus, die jetzt in drei Bänden vollendet vorliegt, in ihrer historischen wie in ihrer kritischen Darlegung durchaus auf dieses Ziel gerichtet: Kants Philosophie erscheint in der historischen Betrachtung als der tiefste Punkt, den die Philosophie auf ihrem Niedergang seit der lutherischen Kirchenrevolution erreicht hat, in der kritischen Beleuchtung als ein völlig haltloser, widerspruchsvoller Subjektivismus und Skeptizismus. Und der Triumph, womit dieses Werk in jenen Kreisen aufgenommen worden ist, scheint sagen zu wollen: der Feind ist vernichtet, der Protestantismus auch hier geschlagen! Kant ist abgethan, es lebe der heilige Thomas und die philosophia perennis![1])

---

[1]) Eine gleichsam offizielle Bestätigung hat diese Auffassung von der Stellung Kants inzwischen durch ein sehr interessantes Schreiben des Papstes an den französischen Klerus vom 8. September 1899 er-

Unter solchen Umständen wird eine Untersuchung des Verhältnisses, in dem die Kantische Philosophie zum Protestantismus und andererseits zur katholischen Philosophie steht, nicht unzeitgemäß sein. Ich meine, daß der Protestantismus keine Ursache hat, der Kantischen Philosophie als seiner echten

halten. Man findet es abgedruckt in Vaihingers Kantstudien (V, 3 S. 385), die überhaupt das Verdienst haben, die Beziehungen der Kantischen Philosophie zur Gegenwart nach allen Seiten hin zu verfolgen. Ohne den Namen Kants zu nennen, warnt Leo XIII. in diesem Schreiben den Klerus, als vor der intimsten und gefährlichsten Feindin, vor einer Philosophie, „die unter dem verführerischen Vorwand, die menschliche Vernunft von allen Vorurteilen und Täuschungen frei zu machen, ihr das Recht abspricht, irgend etwas auszumachen, außer über ihre eigenen Funktionen, und auf diese Weise einem bodenlosen Skeptizismus alle Beweise aufopfert, welche die überlieferte Metaphysik als notwendige und unerschütterliche Grundlage für die Demonstration des Daseins Gottes, der Spiritualität und Unsterblichkeit der Seele und der objektiven Realität der Außenwelt an die Hand gab". Er fügt hinzu: es sei tief bedauerlich, daß dieser bodenlose Skeptizismus, aus der Fremde importiert und protestantischer Herkunft, mit so viel Ernst in einem Lande aufgenommen worden sei, das um seiner Liebe zur Klarheit der Vorstellungen und der Sprache willen mit Recht berühmt sei. Er zähle darauf, daß der Klerus seine Sorge uad Wachsamkeit verdoppeln werde, um diese täuschende und gefährliche Philosophie dem Unterricht in den Seminaren fern zu halten. Es bildet dies Schreiben das Gegenstück zu der auch hier wiederholt angezogenen Encyklika vom 4. August 1879, worin derselbe Papst das Studium der thomistischen Philosophie den katholischen Lehranstalten dringendst empfiehlt. Die Kantische Philosophie ist hier also von autoritativer Seite als das feindliche Gegenstück zur approbierten katholischen Philosophie hingestellt.

Ich benutze die Gelegenheit, um noch auf die vortreffliche kleine Schrift von R. Eucken hinzuweisen: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit" (1886), wo ebenso einsichtig die Bedeutung des Thomas für seine Zeit, als die Unmöglichkeit für unsere Zeit, sich auf den Standpunkt des 13. Jahrhunderts zurückzuversetzen, gezeigt wird. Über „Kants Bedeutung für den Protestantismus" hat auch Dr. Katzer gehandelt in den Heften zur „Christl. Welt", 1897.

Frucht sich zu schämen, wie andererseits Kant seine Abkunft von Luther nicht wird verleugnen wollen.

Kant hat sich die Rolle eines philosophischen Vorkämpfers für den Protestantismus nicht selber beigelegt seine Neigung für die protestantische Landeskirche, der er äußerlich angehörte, war nicht groß: er sah überhaupt seine geschichtliche Stellung nicht vom Standpunkte des kirchlichen Lebens. Dennoch würde er die Rolle auch nicht abgelehnt haben. Er hätte sich wohl unschwer überzeugen lassen, daß der Dogmatismus, den er mit den Wurzeln ausgehoben zu haben überzeugt war, die herrschende Wolffische Schulmetaphysik, zuletzt doch nichts anderes sei als ein etwas ausgearteter Schößling der scholastischen, d. i. der mittelalterlich-katholischen Schulphilosophie: der Nährboden beider das Verlangen, Glaube und Wissen in ein einheitliches System zusammenzubiegen oder die Grundartikel des kirchlichen Lehrsystems aus der Vernunft abzuleiten. Freilich ist ein Unterschied zwischen Thomas und Wolff: Thomas legte, bei allem Zutrauen zur Vernunft, zuletzt den Nachdruck auf die kirchliche Autorität, die den Glauben feststellt, während Wolff der Vernunft, die inzwischen in der Hervorbringung der modernen Wissenschaften ihren großen Befähigungsnachweis geführt hatte, das letzte Wort einzuräumen geneigt war. Aber für eine Betrachtung, die darauf ausgeht, die Begründung des Glaubens durch die spekulative Vernunft überhaupt abzuschaffen, tritt dieser Unterschied zurück; es ist eine Verschiedenheit der Accentuation, die mehr in den Zeitumständen als im Prinzip ihren Grund hat. Gemeinsam ist beiden die Grundform des Denkens, der rationalistische Dogmatismus.

Ich versuche zunächst, das Verhältnis Kants zu dieser Gedankenrichtung durch eine kurze begriffliche und geschichtliche Darlegung ein wenig genauer zu bestimmen.

Die Frage nach dem Verhältnis der Vernunft zum religiösen Glauben läßt eine dreifache Antwort zu; wir wollen sie nennen: die rationalistische, die semirationalistische, die irrationalistische. Ich bestimme den Sinn der Ausdrücke, wobei denn selbstverständlich ist, daß diese begrifflichen Schemata mannigfache Variationen, Annäherungen, Ausgleichungen zulassen.

Der Rationalismus behauptet: die Vernunft vermag aus sich allein ein System absoluter Wahrheit hervorzubringen, das zugleich den Wert eines religiösen Glaubens hat. So Plato und Aristoteles und im Grunde alle griechischen Philosophen. So in der Neuzeit vor allem die spekulativen Philosophen; Hegels Philosophie nimmt zugleich den Wert einer Religion in Anspruch: der kirchliche Glaube nur eine unvollkommene, vorstellungsmäßige Form derselben Wahrheit, die in ihrer eigentlichen Form, als absolutes Wissen, sich in der Philosophie darstellt.

Der Semirationalismus behauptet: wenn es auch außer der Vernunfterkenntnis Wahrheiten aus anderer, höherer Quelle giebt, aus göttlicher Offenbarung, die in der Kirche fließt, so sind doch gewisse allgemeine Grundzüge der Glaubenslehre durch die Vernunft als wahr zu erweisen. Wir erhalten auf diese Weise eine natürliche Religion neben der geoffenbarten, der sie zur Grundlage dient. So Thomas und mit ihm jetzt einstimmig die katholische Kirche. So auch die dogmatische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, die Descartes, Leibniz, Wolff.

Der Irrationalismus dagegen behauptet: die Vernunft kann mit dem bloßen Wissen nicht über die empirische Wirklichkeit hinaus; sie weiß nichts von Gott und göttlichen Dingen; die Religion steht allein auf dem Glauben, nicht auf Beweisen. — Hierzu neigt die nominalistische Richtung in der Philosophie des ausgehenden Mittelalters. Auf diesem Boden steht Luther. Auf denselben Boden stellte sich Kant.

Ich füge dem begrifflichen Schema ein paar Umrisse der historischen Entwicklung ein.

Die idealistische Philosophie der Griechen ist rationalistisch, in doppeltem Sinne. In formaler Hinsicht: Vernunft ist die einzige Quelle der Wahrheit; es giebt keine Instanz über der Vernunft. Und in materialer Hinsicht: die Vernunft führt zu der Erkenntnis, daß Vernunft das absolute Weltprinzip ist. Die Wirklichkeit ist in ihrem Wesen ein System vernünftiger Gedanken, darin sind Plato und Aristoteles einig, nur daß sie den Zusatz des „Anderen" zur Konstruktion der sichtbaren Welt etwas verschieden fassen. Einig sind sie auch darin, daß die menschliche Vernunft, abgeleitet aus der absoluten Vernunft, jene kosmischen Gedanken zu erkennen vermag. Nähere Bestimmtheit erhält diese idealistische Philosophie durch ihren Gegensatz, die materialistische, die in den Gedanken bloß zufällige Nebenvorgänge sieht, die nicht in den Dingen, sondern bloß im Subjekt sind: die Dinge an sich ein System von gedankenlosen Atomen.

Die Philosophie des Mittelalters ist semirationalistisch. Vernunft ist eine Quelle der Wahrheit, aber nicht die einzige; über der Vernunfterkenntnis giebt es eine höhere Wahrheit aus göttlicher Eingebung; die Offenbarung ist der letzte Maßstab aller Wahrheit. Doch führt die Vernunft aus sich

selber auf eine Anschauung der Dinge, die der Offenbarung entgegenkommt und den Weg bereitet. Im besonderen erkennt sie, wie die großen griechischen Philosophen ohne die übernatürliche Erleuchtung gesehen haben, daß der Grund der Dinge in einer ewigen Vernunft liegt. Sie zeigt ferner, daß die spezifischen Heilslehren des kirchlichen Glaubens, wenn sie auch nicht aus der Vernunft abgeleitet werden können, doch auch nicht wider die Vernunft sind (non contra, sed supra rationem).

Das ist die Anschauung, die in der Philosophie des heil. Thomas systematisiert ist. In Gott giebt es eine einheitliche allumfassende Wahrheit; dem Menschen wird die Wahrheit teils durch die Vernunft, teils durch die Offenbarung gegeben. Wissen und Glauben müssen sich hier zur Einheit ergänzen. Im Gebiet des Wissens kann Aristoteles, „der Meister derer, die da wissen", Führer sein; im Gebiet des Glaubens ist es die vom Geist Gottes geleitete Kirche. Für das irdische Leben ist dies der gegebene Zustand; im Zustand der Vollendung der himmlischen Glorie geht der Glaube in das Schauen über. Und man kann demnach sagen: der Glaube ist eigentlich ein bloß Vorläufiges, bis das vollkommene Erkennen ihn überflüssig macht. Der Form nach wäre also das Erkennen das Höhere, dem Inhalt nach freilich ist der Glaube das Höhere: die articuli fidei stehen an Wichtigkeit und Gewißheit allem irdischen Erkennen voran.

So sind in dem thomistischen System die beiden großen geistigen Inhalte des späteren Mittelalters, die christliche Religion in der Form des kirchlichen Dogmas und die griechische Wissenschaft in der Gestalt des aristotelischen Systems, in eins gearbeitet, sich gegenseitig ergänzend und stützend: die Ver-

nunft unterbaut den Glauben, der Glaube bestätigt und ergänzt die Vernunfterkenntnis. Die spätere scholastische Philosophie, Duns Scotus, Occam, haben die Einsicht freilich aufgelockert, sie haben, dem Zuge der kirchlichen Entwickelung selbst folgend, immer stärker die autoritas auf Kosten der ratio betont, behauptend: die Vernunft sei weder im stande, den Glauben, auch nicht seine allgemeinen Grundartikel, zu beweisen, noch sei ihre Mitwirkung erforderlich, da die Pflicht des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität unbedingt gelte. Aber nach der großen Erschütterung durch die Reformation ist die Kirche unter der Führung der Gesellschaft Jesu, die von Anfang an den Thomas zu ihrem Philosophen erwählt hatte, auf die Seite des thomistischen Systems getreten. Die beiden letzten Päpste, Pius IX. und Leo XIII., haben die Philosophie des Thomas zur offiziellen Philosophie der Kirche erhoben; sie beherrscht jetzt, seit der Encyklika Aeterni Patris vom Jahre 1879, in allen kirchlichen Lehranstalten den philosophischen Unterricht.

Man wird in der That annehmen dürfen, daß dies für die Befestigung der kirchlichen Autorität das zuträglichste System ist. Der autoritäre Absolutismus, wie ihn Occam setzt, hat etwas Gefährliches und Revoltierendes. Der konziliatorische, semirationalistische Thomismus beschwichtigt die Ansprüche der Vernunft, indem er ihr die Ehre der Mitwirkung bei der Bildung des allumfassenden philosophisch-theologischen Systems läßt. Die Widerstände werden, wie bei dem konstitutionellen System, innerlich überwunden. Die Vernunft, in den Dienst des Glaubens gestellt und durch ein höchst kompliziertes dialektisches System zugleich trainiert und ermüdet, lernt allmählich die Selbstbescheidung mit Lust üben:

und die kirchliche Lehre erscheint so von allen Seiten als die unanfechtbare, durch Offenbarung und Vernunft gleichermaßen gegebene Wahrheit. Schließt man die Vernunft ganz aus, so gerät sie leicht auf eigene Wege und Abwege und findet zuletzt an ihren eigenen Gedanken so großes Wohlgefallen, daß sie, wenn sie sich auch um des Friedens willen äußerlich der Autorität unterwirft, innerlich doch sich völlig emanzipiert und dann bloß die Gelegenheit abwartet, das Joch, das sie längst haßt und verhöhnt, gänzlich abzuwerfen.

Der Protestantismus ist in seinem Ursprung und Wesen irrationalistisch: die Vernunft kann aus sich von Glaubenssachen nichts erkennen; das „Wort Gottes" ist die einzige Quelle des Glaubens; die Aufgabe der Vernunft gegenüber der heiligen Schrift ist eine rein formale: den lauteren Sinn der Schrift festzustellen. Theologie ist philologische Exegese, grammatica in sacra pagina occupata. Eine rationale, philosophische Begründung der Heilswahrheit ist weder möglich noch notwendig. Die Vernunft führt, sich selbst überlassen, zu einem naturalistischen Weltsystem, das Übernatürliche liegt außerhalb ihres Vermögens. Also reinliche Scheidung: die Vernunft lasse von den heiligen Dingen, in die sie nur Verwirrung und Dunkelheit hineinträgt. Die natürlichen Dinge — das ist die Kehrseite der Ausweisung aus der Theologie — mag sie dann nach ihrer eigenen Regel sich zurechtlegen; der Glaube kümmert sich nicht um Physik und Kosmologie.

Das ist Luthers Auffassung. Sie hängt mit seinem tiefsten Erlebnis zusammen: der Mensch wird vor Gott gerecht nicht durch Werke, sondern allein durch den Glauben,

den Glauben an die Barmherzigkeit Gottes in Christo. Die Vernunft denkt, es geht nicht ohne Werke; wenigstens muß sich der gute Wille in solchen zeigen, dann mag Gott über allerlei Mängel in Gnaden hinwegsehen. So lehrte auch die Kirche und leitete die Gläubigen zu dergleichen guten Werken an. Luther hatte an sich die Erfahrung gemacht, daß es auf diesem Wege nicht ging, daß er so nicht zur Gewißheit eines gnädigen Gottes kommen konnte. Er schloß: also ist die Vernunft in religiösen Dingen überhaupt blind. Und die Kirche ist blind, daß sie der Vernunft so viel getraut hat. Das ganze Verderben, worin sie liegt, kommt aus ihrem Zutrauen zur menschlichen Vernunft, mit deren Hilfe sie den Glauben in ein halb wissenschaftliches System verwandelt hat. Hat sie doch den Aristoteles zum Lehrer in allen hohen Schulen gemacht, den blinden Heiden, der von Christus und Erlösung, von Sünde und Gnade schlechthin nichts weiß, der die Ewigkeit der Welt und die Sterblichkeit der Seele lehrt. Also hinaus mit der falschen Lehre, mit dem Menschenwitz philosophisch-theologischer Schulsysteme, mit ihren Spekulationen über Dasein und Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt, mit dem Heidentum der Vernunftreligion und der Vernunftmoral, sie hindern nur den Glauben an die Offenbarung Gottes in der Person Jesu. Was der Glaube braucht, das ist die unmittelbare Gewißheit, daß in Jesu das Wesen Gottes, seine Barmherzigkeit und Gnade, sich offenbart und uns zu seinem ewigen Reich berufen hat. Um eine ungeheure, befreiende Vereinfachung handelt es sich, mit Harnack zu reden, in der Reformation, um die Freimachung des religiösen Glaubens von der Spekulation und den sophistischen Künsten der Schulen und Schulgelehrten. „Das dogmatische Christen-

tum ist abgethan, und eine neue, evangelische Auffassung an die Stelle gesetzt."

Daß dies zugleich die Rückkehr zu dem alten Evangelium, dem „Christentum" Jesu bedeutet, wird Luther mit Recht in Anspruch nehmen. Nicht als philosophisch-theologisches Lehrgebäude ist das Christentum in die Welt gekommen, sondern als die Ladung zum Reich Gottes, als die Predigt, den Sinn von den Gütern der Welt zu den ewigen Gütern zu wenden. Die Abkehr von dem Schulgeschwätz der Schriftgelehrten und von dem ausgeklügelten Gottesdienst der Pharisäer, die Hinwendung zu den Armen und Einfältigen bezeichnet Jesu Weg; werdet wie die Kinder, entäußert euch eures Aufputzes mit Gesetzeswissenschaft und Gesetzeswerken, sonst könnet ihr nicht in das Reich Gottes eingehen.

Luthers Angriff auf die Kirche und ihre Wissenschaft fiel zeitlich zusammen mit dem Angriff von anderer Seite: der Rationalismus und Naturalismus der Renaissance brachte den ganzen kirchlichen Lehrbetrieb, die „Sophisten" der Universitätsphilosophie und -theologie bei den Aufgeklärten in Verachtung. So brach unter dem konzentrischen Angriff das ganze System zusammen; die scholastische Philosophie, Thomas und Scotus, schien als zugleich widerchristlich und widervernünftig mit der ganzen „Barbarei des Mittelalters" für immer abgethan.

Indessen, eine Jahrhunderte alte Denkgewöhnung hat tiefe Wurzeln in den Gemütern; aus ihnen schießen neue Triebe empor, wenn der alte Stamm vom Sturm umgeworfen wird. So geschah es hier. In der katholischen Welt brachte, wie schon erwähnt, der Jesuitenorden, der bald den gesamten gelehrten Unterricht in der Hand hatte, die thomistische

Philosophie und Theologie in den Schulen wieder zur Geltung. Und auch in der protestantischen Welt hielt der Dogmatismus, der den Glauben in ein Lehrsystem verwandelt, alsbald wieder seinen Einzug. Hat doch Luther selbst das alte Dogma eigentlich immer als den zutreffenden Ausdruck des christlichen Glaubens angesehen und festgehalten. Und als der Protestantismus sich in neuen Kirchen äußerlich befestigte, führte das Bedürfnis nach voller Klarstellung der neuen Lehre, im Unterschied gegen die der alten und der abweichenden neuen Kirchen, wieder zu dogmatischen Systemen, die um so mannigfaltiger und komplizierter wurden, je mehr es den neuen Kirchen an der Kraft, die Lehre durch authentische Deklarationen zu binden, fehlte, und je größer dabei doch die Wichtigkeit war, die man im Protestantismus der Reinheit der Lehre beilegte. So drang die ganze Scholastik mit allen ihren sophistischen Künsten wieder verwüstend in das Gebiet des eben in seiner Freiheit hergestellten religiösen Glaubens ein; Melanchthon hatte es schaudernd vorausgesehen, ohne es abwehren zu können, ja er selbst wurde in diese Sophistik aufs tiefste verstrickt[1]).

Und mit der dogmatischen Glaubenslehre wurde dann auch wieder eine dogmatische Philosophie nötig, die ihr den erforderlichen Apparat an logischen und metaphysischen Begriffen zur Verfügung hielt. Im 17. Jahrhundert haben wir auf allen protestantischen Universitäten, ganz ebenso wie auf den katholischen, eine Philosophie, die als ancilla theologiae

---

[1]) Harnack hat in seiner Dogmengeschichte (III³, 725 ff.) dieses tragische Verhängnis der Reformation an Luthers Person meisterlich dargestellt.

Dienste verrichtet; schon Melanchthon hat dazu die aristotelische Philosophie, die er unter dem ersten Einfluß der neuen religiösen Bewegung mit Luther als heidnischen Greuel von sich gestoßen hatte, zugerichtet[1]).

Auch die neue Philosophie, die sich im 17. Jahrhundert im Kartesianismus ihre erste systematische Form gab, konnte sich der Zeit nicht entziehen. Auch sie strebte, sichtbar namentlich in Leibniz, zwar auf der einen Seite den Anforderungen der neuen Wissenschaft gerecht zu werden, andererseits aber auch eine der Theologie annehmbare philosophische Grundierung der allgemeinen Weltanschauung zu stande zu bringen. So entstand die „natürliche" Religion des 18. Jahrhunderts, die zur „positiven" Religion in ähnlichem Verhältnis steht, wie das Naturrecht zum positiven Recht: ein System allgemeiner, durch die allgemeine Menschenvernunft hervorgebrachter Sätze, das dann in den positiven Religionen und Rechtsbildungen diese oder jene konkrete Ausgestaltung annehmen mag, mit welcher Anschauung zugleich die Neigung gegeben ist, das Positive gegen das Allgemein-Vernünftige als die minder wichtige, wohl auch ganz entbehrliche Zuthat anzusehen. Leibnizens Versuche zur Konziliierung der Bekenntnisse hingen hiermit zusammen. Im Fortschritt der Entwicklung nahm die kritische und negative Haltung an Stärke zu; die Vernunft gewann das Gefühl der Allgenugsamkeit, zunächst mit der Meinung, den religiösen Glauben durch „vernünftige Gedanken" reinigen und wirksamer machen, ja wohl auch ersetzen zu können.

---

[1]) Näheres hierüber im ersten Band meiner Geschichte des gelehrten Unterrichts.

Das ist die vorherrschende Denkweise in der protestantischen Aufklärung. In der katholischen Welt kam es, bei der spröderen Haltung der Kirche, zu schrofferer Entgegensetzung; die moderne Philosophie brachte das Kirchenwesen mit seinem philosophisch-theologischen Lehrsystem in absolute Verachtung. Soweit französische Bildung durchdrang, hören wir überall den Refrain des écrasez l'infâme; die Vernichtung des veralteten, die Geister niederdrückenden Kirchenglaubens ist der erste und notwendigste Schritt zur Erhöhung der Menschheit!

Das ist die geschichtliche Lage, in die *Kant* eintrat. Die Stellung, die er zu den vorhandenen Tendenzen sich gab, ist durch folgende drei Punkte gegeben: 1) Mit der fortgeschrittensten Aufklärung bekennt er sich zur Lehre von der *Autonomie der Vernunft*: sie ist die selbstherrliche Richterin in allen Fragen über wahr und unwahr, gut und böse. Es giebt keine Instanz über ihr, es giebt keine Offenbarung, durch die sie eingeschränkt würde: die Wahrheit einer etwaigen Offenbarung könnte wieder nur durch die Prüfung vor der Vernunft, der theoretischen und praktischen Vernunft ausgemacht werden. Insofern ist Kant konsequenter Rationalist. Aber er ist

2) *anti-dogmatistisch*, man kann auch sagen: *anti-intellektualistisch*. Er ist überzeugt, die spekulative Vernunft ist nicht fähig, den religiösen Glauben durch taugliche Beweise zu unterstützen. Die Wissenschaft, das Werk des gegebene Thatsachen durch intellektuelle Funktionen konstruierenden Verstandes, kann niemals über die empirische Welt hinauskommen; sie kann nicht einmal über eine „erste Ursache" und ihr Wesen etwas feststellen, wie es auch der

Deismus eines Voltaire noch für möglich hielt; die Wissenschaft führt überhaupt nicht auf eine „erste" Ursache, wie die rationale Kosmologie meint, sondern nur auf Ursachen, nach deren Ursache weiter zu fragen immer aufgegeben bleibt. Alle Gottesbeweise, die man versucht hat, sind daher vergebliche und nichtige Bemühungen. Insofern ist Kant mit Hume konsequenter Skeptiker. Aber er ist

3) der entschiedenste Verteidiger der Möglichkeit und Notwendigkeit eines praktischen Vernunftglaubens. Er macht eben den intellektualistischen Unglauben zur Grundlage des moralischen Glaubens. Die spekulative Vernunft, die bisher dogmatistisch war, wird in ihm kritisch; indem sie ihre Aufmerksamkeit auf ihre eigene Funktion richtet, entdeckt sie Grenzen ihres Gebrauchs, nicht von außen abgesteckte, sondern durch ihre Natur selbst bestimmte Grenzen; sie sieht ein, daß sie nicht über die den Sinnen gegebene Wirklichkeit, das ist nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus kann. Sie überläßt darum die Bildung der letzten Gedanken über die Wirklichkeit, die Bildung der Weltanschauung der praktischen Vernunft. Und diese bestimmt nun, ausgehend von dem ihr eigenen Grundphänomen, dem absoluten Sollen, das zugleich absolutes Wollen ist, das Wesen der Wirklichkeit durch die Idee des absolut Guten; die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, ist Gott und sein Reich, das Sittengesetz das Naturgesetz des Reiches Gottes. Der Glaube an Gott ist somit nicht eine dem Verstand beweisbare Theorie des Universums, sondern eine unmittelbare moralische Gewißheit, die gänzlich außerhalb des Gebietes wissenschaftlicher Erkenntnis liegt. Ein Wesen, das nur Verstand hätte, könnte von Gott nichts wissen; dagegen ein Wesen,

das zugleich der moralischen Welt angehört, wird notwendig die Wirklichkeit als von Gott und zu Gott seiend ansehen.

Daß hiermit in voller Klarheit zu Ende gedacht ist, was im ursprünglichen Protestantismus in seinen Grundtendenzen angelegt war, ist mir nicht zweifelhaft. Zuerst die „Autonomie der Vernunft". Luther nimmt sie entschieden allen irdischen Autoritäten gegenüber in Anspruch; Papst und Konzilien können irren. Nicht ebenso entschieden gegenüber der Bibel; und doch stellt er sich auch ihr gegenüber auf seine Glaubensgewißheit, kritisiert und lehnt im einzelnen ab, was zu ihr nicht stimmt, freilich ohne es hierin zu widerspruchsloser Stellung zu bringen. Kant zieht die letzte Konsequenz: das Wort Gottes in uns ist der letzte Maßstab des Wahren; ich kann einer Sache gewiß werden theoretisch nur dadurch, daß mir die empirische Wirklichkeit oder die logische Notwendigkeit einleuchtet, praktisch nur dadurch, daß die moralische Notwendigkeit sich mir unmittelbar aufdrängt. Daß in Christus oder in der Schrift Gott sich offenbart, dessen kann ich nicht gewiß werden als dadurch, daß ich Jesu Wesen und Leben oder den Inhalt der heiligen Schriften mit der Idee Gottes zusammenhalte, die in mir ist. Wer das nicht anerkennen will, der muß katholisch werden, wo der Glaube nicht aus der überzeugenden Gewalt der Sache, sondern aus dem Zutrauen oder dem Gehorsam gegen eine äußere Autorität kommt.

Protestantisch sind auch die beiden anderen Stücke, der Anti-Intellektualismus und der Voluntarismus. Nicht aus dem Verstande, aus logisch-metaphysisch-theologischen Spekulationen oder auch aus historischen Beweisen von der Wahrheit dieser oder jener Geschichte, sondern aus dem

Herzen kommt der Glaube; er ist die unmittelbare Gewißheit, daß Gott, der Gott, wie er in Jesus in Menschengestalt sich darstellt, nicht ein Gott des Zornes und der Rache, sondern der Liebe ist. Darum betont Luther so stark die Menschheit Jesu: was wäre mir die „erste Ursache", die kosmische Vernunft des Aristoteles; für mich ist Gott erst dadurch, daß er mein Bruder im Fleisch, ein Kind in der Krippe geworden ist; so allein kann ich mich ihm nähern, kann Vertrauen zu ihm fassen, mich ihm hingeben, ihm ähnlich zu werden streben. Dem entspricht Kants Wendung von der Physikotheologie zur Ethikotheologie. Einen für das religiöse Leben wertvollen Gottesbegriff gewinnen wir nur durch die sittlichen Attribute, nimmermehr durch die metaphysischen Bestimmungen, worauf rationale Kosmologie und physikotheologische Beweise allein führen können. Jene aber können wir allein nehmen aus dem sittlichen Bewußtsein der Menschheit. Und so ist ein „symbolischer Anthropomorphismus" die notwendige Form jedes religiösen Gottesglaubens. Wir können wissen, daß wir in der Menschengestalt, auch in der des Messias, nur ein Bild von Gott haben, aber wir können nur einen Gott, der in solchem Bilde uns sich darstellt, lieben und vertrauen. Luther hätte darin seine Gedanken kaum wieder erkannt, er blieb schließlich doch in der Metaphysik der Zweinaturenlehre hangen, ebenso wie er in der Abendmahlslehre in der Metaphysik hangen blieb; dennoch sind es seine Gedanken, auf einer höheren Stufe, in freierer Zeit, mit voller Klarheit gedacht.

Protestantisch ist endlich auch Kants Moralprinzip und praktische Philosophie: Vernunft und Gewissen autonom, nicht gebunden durch eine äußere, menschliche

Autorität; das: du sollst! kein: du mußt! sondern in tiefster Seele zugleich ein: ich will. Und ferner: der moralische Wert eines Menschen liegt nicht in dem, was er in der Welt leistet und durchsetzt, nicht in den Werken, sondern in dem guten Willen. Endlich: der allein wahre und Gott wohlgefällige Gottesdienst ist ein durch das Sittengesetz als den Willen Gottes bestimmter Wandel. Jeder andere Gottesdienst ist vergeblich oder verderblich, verderblich dann, wenn kirchliche Leistungen zum Surrogat für moralisches Handeln werden; es entsteht dann der „statutarische Afterdienst", der in allen Kirchen so viel sittliches Verderben mit sich führt. Auch das ist ein gut protestantischer Gedanke: an die Stelle des alten Gehorsams, der in Erfüllung kirchlicher Gebote gute Werke verrichtet, tritt ein neuer, freier Gehorsam, der, aus dem Glauben entspringend und in der Liebe wurzelnd, Gott in dem Nächsten und im täglichen Beruf dient. Freilich ein Gedanke, den in seiner schlichten Einfalt festzuhalten die protestantischen Kirchen ebensowenig vermögend waren, als jenen undogmatischen Glauben.

Ich kann hierauf nicht näher eingehen. Dagegen möchte ich noch mit ein paar Strichen die Ursachen andeuten, die Kant zu der großen Wendung führten. Sie liegen teils in der Entwicklung der Wissenschaften, teils in Wandlungen im persönlichen Empfinden.

Durch die Entwicklung der Wissenschaften seit dem 16. Jahrhundert war die Aufgabe einer physisch-metaphysischen Substruktion des religiösen Glaubens mehr und mehr erschwert worden. Die geozentrische Kosmologie, welche eine anthropozentrische Interpretation der Welt so selbstverständlich erscheinen ließ, war seit der Mitte des 17. Jahr-

hunderts abgethan; eine physische Erklärung der Entstehung des Planetensystems war die seit Newton gestellte Aufgabe; Kant hatte sich in seinen jüngeren Jahren an der großen Aufgabe nicht ohne Erfolg versucht (in der Naturgeschichte des Himmels, 1755). Die entwickelungsgeschichtliche Auffassung des Kosmos zog die entsprechende Betrachtung für die Erde und die irdischen Lebewesen, den Menschen eingeschlossen, nach sich. Ohne Zweifel haben sich Kants Gedanken früh in dieser Richtung bewegt; physische Geographie und Anthropologie gehörten zu seinen Lieblingsstudien, zu seinen bevorzugten Vorlesungen. Es liegt auf der Hand, wie weit solche Gedanken, auch wenn sie bloß mögliche Gedanken blieben, von den Wegen der alten physikotheologischen Beweisführung mit ihrem Gott als dem großen Weltmechaniker, der erst die Himmelskörper, dann die Tiere und Pflanzen auf der Erdoberfläche anfertigte, abführen mußten. Kant hat dies früh gesehen: die herkömmliche Physikotheologie ist nicht mehr zu halten, so sagt er schon in der Naturgeschichte des Himmels aufs bestimmteste. Er versuchte es einen Augenblick mit einer Ontotheologie (in dem einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes, 1763). Aber augenscheinlich ging der Zug der Zeit in eine andere Bahn, der Glaube an metaphysische Kunststücke war im Zeitalter Voltaires und Humes im raschen Verschwinden. Also, der alte physisch-metaphysische Unterbau ist dahin, an ihm ist nichts mehr zu halten.

So bleibt nur, soll anders religiöser Glaube als wissenschaftlich möglich erwiesen werden, eine völlig andere Grundlegung. Das ist Kants Wendung von der Physiko- zur Ethikotheologie. „Moralische" Beweise für das

Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele waren herkömmlich; Kant hat sie umgebildet zu jener neuen Betrachtungsweise: alles eigentliche Beweisen ist hier vergeblich; der Beweis wendet sich mit Begriffen an den Verstand. Aber der Geist des Menschen geht nicht auf in Begriffen; außer und über ihnen bringt er Ideen hervor, Gedanken von dem, was sein soll, Gedanken von Gütern und Werten. Und diese Gedanken kommen zum Abschluß erst in der Idee eines höchsten Guts, eines Reichs der Zwecke; es ist dasselbe, was in der Sprache des religiösen Glaubens das Reich Gottes heißt. Und damit ist gegeben, daß diese Idee, die mit Notwendigkeit von der Vernunft hervorgebracht wird, für die Vernunft Gültigkeit hat. Der vernünftige Geist kann nicht, ohne sich selbst aufzugeben, die Idee eines Allguten aufgeben, in dem er selbst und seine Arbeit gesetzt und gesichert sei. Das ist der Glaube an Gott; seine Notwendigkeit ist mit unserem sittlichen Wesen selbst gesetzt; sie kann nicht von außen aus diesen oder jenen Thatsachen der Natur oder der Geschichte demonstriert werden.

Das zweite Moment, das in diese Richtung trieb, waren persönliche Erfahrungen und Empfindungen, die doch auch mit den Zeitbewegungen in Zusammenhang standen. Kant stammte aus einem Elternhaus, in dem praktische Frömmigkeit im Sinne des eben damals nach dem Osten sich ausbreitenden Pietismus herrschte; er hatte hier die Religion ursprünglich in ihrer den Schulspekulationen und dem Theologengezänk abgewendeten Form kennen gelernt. Wurde er nun auch durch den nachfolgenden theologischen Unterricht auf Schule und Universität diesen Anschauungen entfremdet, so blieb ihm doch mit der Verehrung der Eltern ein lebendiges Ge-

fühl für den Wert jenes undogmatischen, volkstümlichen, in Gesinnung und Lebensführung sich ausprägenden Christentums. Und belebt wurden diese Empfindungen durch die Berührung mit dem Rousseauschen Geist: daß der Wert und die Würde des Menschen nicht abhange von Bildung und Gelehrsamkeit, daß die Religion eine Sache des Gefühls, des Herzens, nicht des Verstandes sei, das sind Gedanken, die ihm hier in neuer, durchaus unkirchlicher Beleuchtung nahe traten. Kant selbst führt auf diese Einwirkung einen großen Umschwung in seinem Denken zurück: die Vernichtung des Wissenschaftshochmuts, die zuletzt in der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft vor der spekulativen ihren systematischen Ausdruck gefunden hat. Es wird ihm nun zur gefühlsmäßigen Gewißheit, daß die Wegfegung des ganzen dogmatistischen Spinnengewebes, womit dünkelhafte Schulgelehrsamkeit den Verstand und den Glauben gleicherweise überzogen hat, in beider Interesse ist: im Interesse der Wissenschaft, sie kann dann völlig ungehindert, absichtslos und unbefangen der Wahrheit auf ihrem Gebiet nachgehen; aber nicht minder im Interesse der Religion und des Glaubens, denen alle jene dialektischen Künste eigentlich immer bloß den Zweifel auf den Hals gezogen haben. Besonders wirken sie so im Jugendunterricht: derjenige, der, wenn ihm nach absolviertem Religionsunterricht skeptische Schriften in die Hände kommen, „nichts als dogmatische Waffen mitbringt, und die verborgene Dialektik, die nicht minder in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegenteils liegt, nicht zu entwickeln weiß, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, die dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten

Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht besser zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachsen sei, als wenn er sich über jene wohlgemeinten Warnungen hinwegsetzt, und, dogmatisch gewöhnt, trinkt er das Gift, das seine Grundsätze dogmatisch verdirbt, in langen Zügen in sich." (Kr. d. r. V. Methodenlehre I 2.)

So zertrümmert Kant in gutem Glauben, auch der Religion damit einen Dienst zu thun, den ganzen alten spekulativen Unterbau des Glaubens, die dogmatistische Schulmetaphysik.

2.

So viel über Kants Stellung zu diesen Fragen. Wie sollen nun wir uns zu ihnen stellen?

Es ist meine innerste Überzeugung, daß alles dies im wesentlichen für uns unaufgebbare Wahrheit ist.

Zuerst, die Autonomie der Vernunft, woran der Neuthomismus Willmanns so großen Anstoß nimmt, daß er sie beinahe für alles Unheil verantwortlich macht, das seit der Reformation sich zugetragen hat: wir können sie nicht aufgeben, wir können nicht zum Semirationalismus des Thomas zurück, zur Unterstellung der Vernunft unter eine äußere, eine menschliche Autorität. Denn darum handelt es sich allein; Gott spricht zu den Menschen nur durch die Stimme von Menschen; wer immer behauptet, daß er eine Wahrheit göttlichen Ursprungs verkünde, der sagt damit nur, daß er das, was er als Wahrheit erkennt, absolut zu setzen entschlossen sei. Also: giebt es eine Instanz auf Erden, die für uns in Sachen des Glaubens und des Denkens entscheidet, deren Entscheidungen anzunehmen sind,

auch wenn wir ihre Wahrheit oder Notwendigkeit nicht mit persönlicher Gewißheit empfinden, bloß auf Rechnung des schuldigen Gehorsams? Das ist die Frage, die Thomas, soviel Zutrauen er der Vernunft im einzelnen schenken mag, bejaht, die Frage, welche die Neuthomisten, denen das große Schisma von Vernunft und Autorität ihre Stellung giebt, mit noch viel größerer Beflissenheit bejahen. Ein Protestant, ein Philosoph kann sie nicht bejahen: es giebt auf Erden keine unfehlbare Lehrautorität, und es kann sie nicht geben; Philosophie und Wissenschaft müßten sich selbst aufgeben, um sich dazu zu bekennen.

Natürlich, es giebt praktische „Unfehlbarkeit"; der Staat nimmt sie für seine Gesetzgebung und Rechtsprechung notwendig in Anspruch. Aber er beansprucht nicht theoretische Unfehlbarkeit; Gesetzgeber und Richter wissen, daß sie irren können, und es ist jedermann erlaubt zu glauben und zu zeigen, daß sie in diesem Falle irren. Ebenso glaube ich in tausend Dingen fremder Autorität, ich lasse mich von denen, die ich für sachkundig und wahrhaft halte, belehren und nehme auf ihr Zeugnis die Wahrheit dieser oder jener Aufstellung an, auch in großen und wichtigen Angelegenheiten; aber mein Glaube beruht auf spontaner Zustimmung meiner Vernunft und meines Gewissens, ich selbst bin es, der die Autorität für mich macht; und ich mache sie nur von Fall zu Fall, ich behalte mir die Prüfung jedes Punktes vor, wenn ich sie auch nicht überall ausführen kann. Dagegen eine Instanz, die durch ihre Erklärungen über wahr und unwahr, über gut und böse ein für allemal meine Vernunft und mein Gewissen bände, die mich verbände zu glauben, was ich, meiner eigenen Vernunft mich bedienend, für unwahr halten müßte,

die kann es nicht geben, die kann ich nicht anerkennen, ohne mich selbst, ohne die Krone meines Menschentums, die Selbstgewißheit des Geistes, aufzugeben. Und wenn ich dem Inhalt nach alles glaubte, was die Kirche oder der Papst lehrt, das eine könnte ich nicht glauben, daß sie unfehlbar seien: es schlösse den Entschluß ein, mich ein für allemal eines selbständigen Urteils über das, was jene jemals für wahr und unwahr, für gut und böse erklären mögen, zu begeben, es wäre der grundsätzliche Verzicht auf den Gebrauch meiner Vernunft und meines Gewissens. Daß ich innerlich nur durch meine Vernunft und mein Gewissen gebunden bin, nicht durch irgend eine menschliche Instanz außer mir, das ist die Magna Charta des Protestantismus.

In seinen „Gedanken und Erinnerungen" (II, 126) erzählt Bismarck von einer Unterredung, die er einmal mit dem Bischof Ketteler hatte. Der Bischof stellte ihm die Frage: „Glauben Sie etwa, daß ein Katholik nicht selig werden könne?" um an die erwartete Verneinung dann die Belehrung knüpfen zu können, daß nach katholischem Glauben ein Ketzer allerdings nicht selig werden könne, der Katholik also jedenfalls sicherer gehe. Es ist die bekannte „Wette Pascals": Wenn eine Messe hören auf keinen Fall schaden, möglicherweise aber notwendig sein kann für das jenseitige Heil, dann wählt der kluge Mann das Sichere. Bismarck aber gab statt der erwarteten die etwas unbequeme Antwort: „Ein katholischer Laie unbedenklich; ob ein Geistlicher, ist mir zweifelhaft; in ihm steckt die Sünde wider den heiligen Geist; und der Wortlaut der Schrift steht ihm entgegen" — worauf der Bischof sich mit höflicher ironischer Verbeugung empfahl. Wollte Bismarck damit sagen: die

bewußte Wegwerfung des eigenen Urteils, der geistigen und sittlichen Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit, wie sie der Geistliche mit der Unterwerfung unter eine unfehlbare Autorität leiste, sei die Sünde wider den heiligen Geist? Wenn er es hat sagen wollen, so hätte er damit dem Katholizismus, aber nicht nur diesem, sondern jeder blinden Gehorsam in Anspruch nehmenden Gewalt eine höchst ernsthafte Lehre gegeben: blinder Gehorsam in Sachen des Glaubens und des Gewissens ist die Sünde wider den heiligen Geist, die Verstockung des Herzens gegen die Wahrheit. Die Lehre von der Unfehlbarkeit ist daher in ihrem Wesen widersittlich und die Anerkennung dieser Lehre ebenso, sie bedeutet grundsätzlich die Auslieferung des Gewissens und der Vernunft an eine äußere Instanz, die Vernichtung seines geistigen Selbst.

Die Lossagung von der Unfehlbarkeit der Kirche, die Erklärung des eigenen Gewissens zur letzten Instanz in sittlichen Dingen, das ist Luthers That, das ist die Magna Charta der Freiheit, die auf dem Tage zu Worms erkämpft worden ist. Sie ist seitdem oft vergessen, verleugnet, geschmäht worden, und doch datiert von diesem Tage eine neue Ära der Geschichte der Menschheit. An ihm ist formell das ewige und unaufgebbare Recht des Geistes auf Wahrhaftigkeit und Wahrheit proklamiert worden. Auf Wahrhaftigkeit: die Erklärung des Entschlusses, sich allem zu unterwerfen, was die Kirche je gelehrt hat, lehrt und lehren wird, schließt den Entschluß ein, auch das für wahr zu halten und zu bekennen, dessen innere oder äußere Unwahrheit sich der unbestochenen Vernunft bei unbefangener Prüfung ergiebt, oder also den Entschluß, einer ernsthaften Prüfung auszuweichen, wann

und wo immer die Kirche, d. h. die von den augenblicklichen Inhabern der Kirchengewalt bestellten Richter über theologische oder wissenschaftliche Lehrmeinungen gesprochen haben.

Und mit dem Verzicht auf die volle Wahrhaftigkeit ist auch der Verzicht auf die Wahrheit gegeben. Die Förderung der Wahrheit, die Vertiefung der Erkenntnis setzt die unbefangene Prüfung jeder geltenden Ansicht voraus; wer von vornherein bestimmte Behauptungen, die durch die äußere Autorität festgestellt sind, der Prüfung entzieht, der verzichtet mit Wissen und Willen auf alle Belehrung, welche dem Geist aus solcher Prüfung erwachsen kann. Und der innere Habitus der Unterwerfung unter eine äußere Autorität entmutigt die Vernunft überhaupt, neue Wahrheit nun auch außerhalb des umzäunten Gebiets zu suchen. Es wird nicht Zufall sein, daß fast alle Erweiterung und Vertiefung der wissenschaftlichen Erkenntnis, welche die Neuzeit bis auf diesen Tag gewonnen hat, nicht auf katholischem, sondern auf protestantischem oder „ungläubigem" Boden erwachsen ist. Das Klima der Unfehlbarkeit ist der wissenschaftlichen Forschung nicht zusagend. So freundlich die Kirche sich zur Förderung der Wissenschaft erbieten mag, sie hat keine glückliche Hand. Scheint sie mit der einen Hand aufzumuntern, an die Arbeit zu gehen, so droht sie schon mit der andern: aber daß eure Ergebnisse mit meiner Lehre stimmen![1])

---

[1]) Man sehe in der Constitutio dogmatica de fide catholica des Vatikanischen Konzils vom Jahre 1870 das Kapitel IV: de fide et ratione nach. Da wird zuerst, in thomistischer Denkweise, von einem duplex ordo cognitionis, Erkenntnis aus der natürlichen Vernunft und aus dem Glauben geredet: und die Vernunft wird gelobt, daß auch sie selbst von den göttlichen Dingen etwas zu erkennen ver-

Nicht ganz so unbedingt vermag ich Kant in dem zweiten Stück, dem Anti-Intellektualismus, dem Verzicht auf spekulative Metaphysik, zu folgen. Allerdings, im wesentlichen trifft er auch hier das Rechte: der Abschluß der Weltanschauung wird nicht durch den bloßen Verstand, sondern durch das ganze Wesen, mit Einschluß der Willensseite, der praktischen Vernunft, wie Kant sagt, geschaffen. Ja, entscheidend ist in letzter Instanz der Wille, natürlich nicht eine leere Willkür, oder eine einmalige Entschließung, sondern die Grundrichtung des ganzen Wesens und Willens: durch sie wird der Ausschag für eine der großen, möglichen Richtungen der Welt- und Lebensanschauungen gegeben. So hängt im besonderen die Entscheidung für eine idealistische Weltinterpretation, für die Behauptung: die Wirklichkeit sei die

mag, noch mehr von den natürlichen: quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. „Auch verbietet sie durchaus nicht, daß diese Wissenschaften jede in ihrem Kreis, ihre eigenen Prinzipien und Methoden in Anwendung bringen." Aber freilich, sie wacht zugleich mit Fleiß darüber, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant aut fines proprios transgressae ea quae sunt fidei occupent et pertubent. Also Freiheit der Forschung, nur daß über ihre Grenzen und ihre Ergebnisse das letzte Wort die Kirche spricht. Und von hier erhält dann jene voraufgegangene Formel: nulla umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, da derselbe Gott den Glauben, aber auch die Vernunft gegeben habe, ihre Auslegung: wenn ein Zwiespalt sich zu ergeben scheint, so hat man es eben nicht mit Aussprüchen der Vernunft (effata rationis), sondern mit thörichten Einfällen (opinionum commenta) zu thun. Sicherlich, so ist aller Zwiespalt gleich gehoben. Freilich muß man sich nun nicht wundern, wenn die so angekettete Vernunft nicht sehr behende und erfinderisch für neue Wahrheiten sich erweist. Kettenhunde taugen zur Jagd nicht; sie werden auch nicht dazu verwendet, sondern fremde Eindringlinge anzufallen.

Realisierung eines vernünftigen Sinnes den wir anzuerkennen vermögen, nicht von der verstandesmäßigen Untersuchung der Wirklichkeit ab; sie ist nicht das Ergebnis eines logischen Raisonnements oder einer bloßen Kombination empirischer Thatsachen, sondern vielmehr einer Neigung und Entscheidung des Willens, das Wort in jenem Sinne genommen. Die herkömmlichen verstandesmäßigen Beweise für eine solche Behauptung, darin hat Kant recht, nötigen den Verstand nicht so zu denken. Weder die ontologisch-kosmologische Demonstration, noch das physiko-theologische Argument ist ein wissenschaftlich zulänglicher Beweis fur die Wahrheit einer theistischen Weltauffassung; noch weniger können auf diese Weise die moralischen Attribute einer Gottheit für den Welturheber ausgemacht werden. Es wird immer unmöglich sein, für den Verstand entscheidend darzuthun, daß der Weltlauf auf die Verwirklichung dessen, was wir als höchste Güter oder Werte empfinden, gerichtet sei. Einerseits ist hierzu unsere Bekanntschaft mit dem, was wir „Welt" nennen, allzu eingeschränkt und dürftig. Dann aber wollen sich auch in dem Gebiet, das wir ein wenig kennen, die Thatsachen doch gar nicht zu einer Beweisführung für jene These zusammenschließen: weder in der physischen Welt, wo der mechanische Naturlauf ohne Vorzug wertvolle und wertlose Bildungen hervorzubringen und zu vernichten scheint, noch auch in der geschichtlichen Welt, wo das Gemeine und Böse eine so große Rolle spielt, daß das ursprüngliche Christentum geneigt war, die politische Welt als eine Domäne des Teufels, des Fürsten dieser Welt, anzusehen.

Wäre die Sache anders, könnten wir die Geschichte der Menschheit verstehen, wie wir den Gang eines Dramas ver-

stehen, könnten wir die Natur erklären, wie wir eine Maschine erklären: diese und diese Teile so gebildet und so angeordnet, daß ihr Zusammenwirken diesen uns in seinem Wert verständlichen Erfolg sichert, dann möchte die spekulative Vernunft eine idealistisch-theistische Weltanschauung begründen. So wie die Dinge wirklich stehen, bei dem heillosen Dunkel, in dem uns jede spekulative und empirische Untersuchung über die Beziehung der Wirklichkeit zu dem, was wir allein als letzte Güter anerkennen können, läßt, kann die Entscheidung für die Annahme der Abhängigkeit des Wirklichen vom Guten nur in der Weise geschehen, daß wir, von unserem wesentlichen Interresse geleitet, sagen: und trotz all dieser Unzulänglichkeit glaube ich an einen Sinn in den Dingen, an eine Macht des Guten als letzten Grund der Welt.

Ja, gerade der Widerspruch der empirischen Wirklichkeit gegen die ideellen Forderungen giebt nun dem Idealismus seine Form, die Form der Transcendenz: die Natur, wie sie den Sinnen sich darstellt, ist gar nicht die wahre Wirklichkeit, sondern ein getrübtes und gefälschtes Abbild. So bei Plato, dem ersten Philosophen, der sich mit Zorn und Entrüstung von der Welt, wie sie ist, von der Menschheit, wie sie sich in der empirischen Wirklichkeit, auf dem Markt zu Athen oder auch am Hof zu Syrakus, darstellt, abwendet; so auch bei Kant, der mit ähnlichen Empfindungen seiner Zeit gegenübersteht. Sein an Rousseau und Hobbes sich anlehnendes pessimistisches Urteil über den Menschen, wie er ist, und über die Zustände in der sogenannten kultivierten Gesellschaft, mit ihren Kriegen und Intriguen, ihrer Neigung zur Lüge und zur Heuchelei, ihren gemeinen Instinkten und Begierden, ob sie nun bei Hof oder unter dem Herdenvieh der Leibeigenen leben, ist

der dunkle Hintergrund für seine Ideale, für die Idee einer Menschheit, in der die ethischen Gesetze als Naturgesetze des Willens gelten.

Auch hierin könnte man übrigens einen protestantischen Zug sehen. Der Katholik glaubt an die sichtbare Kirche, in ihr hat er das Reich Gottes auf Erden als empirisch gegebene Erscheinung. Der Protestant kann nur an eine unsichtbare Kirche, eine Kirche in der Idee glauben; die empirische Kirche, diesseits wie jenseits der Grenzen des eigenen Bekenntnisses, ist ihm mit zu viel Menschlichkeit und Mangelhaftigkeit behaftet, als daß er in ihr die Gegenwart des Reiches Gottes auf Erden erkennen könnte. So glaubt Kant an eine unsichtbare Kirche, an ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen d. i. rein moralischen Gesetzgebung, das als Idee der vollendeten Menschheit zwar nicht schon verwirklicht ist, aber der Betrachtung des geschichtlichen Lebens und der geschichtlichen Arbeit die Richtung giebt. Der Protestantismus ist „idealistischer" als der Katholizismus, der allzu geneigt ist, sich an der empirischen Welt, wenn sie nur äußerlich der Kirche sich unterwirft, genügen zu lassen. Dem Protestantismus ist, mit der Neuzeit überhaupt, das „plus ultra" als Merkwort eingeprägt. Wie die geographischen und kosmischen Entdeckungen den begrenzten physischen Horizont des Mittelalters aufgehoben haben, so hat die erkenntnistheoretische Betrachtungsweise der modernen Philosophie den Realismus der Sinnenwelt, die moralisch religiöse Vertiefung der Reformation den Realismus des mittelalterlichen Kirchentums zerstört. Überall ist Gesichtskreis und Streben über die Enge der gegebenen Gegenwart ins Unendliche hinaus erweitert.

In alledem hat Kant recht; in alledem ist er der Exponent des Geistes der Neuzeit und der Reformation.

In einem aber werden wir über Kant hinausgehen dürfen, hinausgehen übrigens eigentlich auch nur über den Buchstaben der Kritik der reinen Vernunft, nicht aber über die wirklichen Gedanken ihres Urhebers, das ist die schroffe Ablehnung jeder Erkenntnis der „Dinge an sich". Es mag sein, daß Metaphysik auf dem Wege, den sie im 18. Jahrhundert ging, den auch Kant sie allein gehen lassen wollte, unmöglich ist: auf dem Wege der a priori-Demonstration aus Begriffen. Er war ihr vorgezeichnet durch die ihr von außen gestellte Aufgabe: Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele zum Behuf einer natürlichen Religion zu beweisen. Dagegen ist es der Vernunft vielleicht nicht überhaupt unmöglich, auf den ganzen Umfang der von der Wissenschaft ihr zur Schau zugeführten natürlichen und geistigen Welt blickend, letzte zusammenfassende Gedanken oder Hypothesen über Wesen und Zusammenhang aller Dinge zu bilden.

Ich meine, das 19. Jahrhundert ist mit Recht hierin doch wieder etwas zuversichtlicher als Kant; ich denke dabei nicht allein und nicht so sehr an die spekulative Philosophie, die den ganzen Wirklichkeitsgehalt aus Begriffen a priori zu deduzieren unternahm, als an die mannigfaltigen Versuche, von unten herauf zu philosophieren, wie sie z. B. in den Systemen Schopenhauers und Benekes, Lotzes und Fechners vorliegen. Alle diese Versuche, abschließende Gedanken aus den Thatsachen zu ziehen, haben immer wieder auf zwei Punkte geführt, jene beiden Punkte, die man als die durchgängigen Bestandstücke der philosophischen Weltanschauung seit Plato und Aristoteles bezeichnen kann: 1) den objektiven

Idealismus, oder die Ansicht, daß die Wirklichkeit nicht in der Körperwelt aufgehe, sondern in ihrem eigentlichen Sein dem verwandt sei, was wir in unserem geistigen Wesen als das absolut Wirkliche erfahren oder erleben; 2) den Monismus, oder die Ansicht, daß die Wirklichkeit nicht als ein Aggregat unendlich vieler, zufällig zusammengekommener, absolut selbständiger Substanzen, sondern nur als wesentliche Einheit aufgefaßt werden könne.

Das ist nun im Grunde auch Kants eigene Metaphysik, nur daß er sie nicht eigentlich als legitimes Erzeugnis der spekulativen Vernunft anerkennen will. Er hat den mundus intelligibilis hinter dem mundus sensibilis, aber es soll sich diese intelligible Welt dann der Erkenntnis eigentlich doch durchaus entziehen. Es sind zwei Momente, die Kant bestimmen, hier stehen zu bleiben. Das erste ist: Metaphysik ist, so erfordert es ihr Begriff, Wissenschaft a priori. Ein bloßer Eigensinn, der an der Etymologie und Geschichte des Wortes haftet: warum soll nicht Metaphysik so gut als Physik von den Thatsachen ausgehen — wenn sie es kann? Das zweite ist: auch der Inhalt des Seelenlebens ist bloß Erscheinung, nicht die Sache selbst. Eine, wie mir scheint, unverständliche Behauptung: daß Körper Erscheinungen von etwas sind, was an sich nicht Körper ist, ist eine verständliche Behauptung, denn Körper sind uns nur durch das Medium der sinnlichen Wahrnehmung gegeben; aber daß eine Vorstellung oder ein Gefühl eine Erscheinung von etwas sei, was an sich nicht Vorstellung ist, ist eine Behauptung, die eigentlich doch keinen angebbaren Sinn hat. Sagen wir nun: in dem eigenen Seelenleben haben wir ein Stück Wirklichkeit, wie es an sich selbst ist, so hindert nichts zu denken, daß das Wirk-

liche, was unserer sittlichen Auffassung sich als Körper und Bewegung darstellt, an sich selbst unserem Innenleben verwandt sei, so verwandt, als unserer eigenen Körperlichkeit die körperliche Darstellung des andern.

Das alles entspricht, wie gesagt, auch Kants wirklichem Denken; auch er denkt, daß das Wirkliche an sich selbst geistiger Natur und in einer substantiellen Einheit beschlossen sei. Und nicht nur setzt sein praktischer Vernunftglaube diese Ansicht der Wirklichkeit voraus; sondern auch seine theoretische Philosophie gravitiert von allen Seiten gegen einen idealistischen Monismus. Die Ethikotheologie ist doch nur der Schlußstein des Bogens: Logikotheologie, Physikotheologie, Ästhetikotheologie, wenn man die Wortbildungen gestatten will, stellen den Unterbau her. Daß die Vernunft notwendig über das empirisch Gegebene hinausgeht zur Idee eines einheitlichen, systematischen, Ideen verwirklichenden Weltganzen, die freilich nicht „objektive Realität" (Darstellbarkeit in der Anschauung) hat, wie ein empirischer Begriff, gleichwohl aber ein notwendiger Vernunftbegriff bleibt, ist doch das letzte Wort der Kritik der reinen Vernunft. Und die Kritik der Urteilskraft zeigt, wie zwischen Natur und Kunst eine wesentliche Gleichartigkeit stattfindet, sofern einerseits das künstlerische Genie als Naturkraft schafft, zweckmäßige oder sinnvolle Einheit hervorbringend ohne Absicht, sofern andererseits die organischen Bildungen der Natur von uns nicht anders als nach Ideen erzeugte, nicht durch den bloßen Naturmechanismus entstandene Produkte aufgefaßt werden können.

Doch ich kann diese Gedanken hier nur andeuten; in meinem Buch über Kant findet man sie weiter aus-

geführt[1]). Ich habe dort gerade dieser Seite der Kantischen Philosophie, die oft beinahe ganz übersehen wird, der dem Platonismus zugewendeten Seite seines Denkens, eine etwas breitere Darstellung gewidmet. In der inhaltlichen Bestimmtheit seiner Weltanschauung steht Kant Plato und Leibniz sehr viel näher als einem skeptischen Agnostizismus. Ja, er steht ganz auf ihrem Boden; er giebt im Grunde der idealistisch-theistischen Metaphysik nur ein anderes Vorzeichen: nicht demonstrierbare Verstandeserkenntnis, sondern praktisch und theoretisch notwendige Vernunftidee.

Was dies zu sehen verhindert, das ist auf der einen Seite der skeptische Agnostizismus der Exakten, auf der andern Seite die scholastische Demonstriersucht der Neuthomisten. Jeder sieht mit seinen Augen, nur daß die erste Gruppe Kant zu dem Ihrigen zu machen bestrebt ist, die andere dagegen, Willmann jetzt an ihrer Spitze, ihn zum abschreckenden Beispiel ausstaffiert, um daran die Verderblichkeit des „Autonomismus" zu demonstrieren; wer dieser Krankheit einmal verfallen sei, der müsse denn freilich immer tiefer abwärts in den Subjektivismus, Skeptizismus, Nihilismus geraten.

3.

Zum Schluß ein Wort über die Frage: wie stehen die Aussichten in dem Kampf zwischen Thomas und Kant, oder also dem Kampf zwischen dem katholischen und dem protestantischen Prinzip?

---

[1]) Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre (2. Aufl. 1899). Frommanns Philos. Klassiker, Band VII. Vgl. dazu meine Abhandlung „Kants Verhältnis zur Metaphysik" (in den Kantstudien 1900, auch besonders erschienen).

Es ist nicht zu verkennen, daß der Zeitlauf manche unerwartet günstige Umstände für den Katholizismus und seine Denkweise gebracht hat. Die Signatur unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts ist: Glaube an die Macht, Unglaube an die Ideen. Am Ende des vorigen Jahrhunderts stand der Zeiger der Zeit umgekehrt: der Glaube an Ideen war allherrschend, Rousseau, Kant, Goethe, Schiller die Großmächte der Zeit. Heute, nach dem Scheitern der ideologischen Revolutionen von 1789 und 1848, nach den Erfolgen der Machtpolitik gilt das Stichwort vom Willen zur Macht. Der Macht aber ist die Tendenz zum Absolutismus eigen: Zusammenfassung der Kräfte zur mechanisch-militärischen Einheit, Unterdrückung der inneren Widerstände, damit Unterdrückung der Individualität, das sind die Züge der Machtpolitik.

Zwischen dem Katholizismus und dem Absolutismus besteht nun ein Verhältnis der Wahlverwandtschaft: der Katholizismus ist auf das Prinzip der absoluten äußeren Autorität aufgebaut, und darum übt er auf alles, was zum Absolutismus neigt, eine unwiderstehliche Anziehungskraft; allem, was an die Macht glaubt, imponiert er durch die geschlossene Einheit eines zielbewußten, machtvollen Willens. Der Katholizismus aber hat früh die Zeichen der Zeit begriffen; mit der Revolution oder dem bonapartischen Cäsarismus beginnt sein Wiederaufsteigen aus der Depression, in die er im 18. Jahrhundert herabgesunken war: er besann sich auf sein Prinzip, die Autorität; mit den Tagen der Restauration war seine Zeit gekommen. Seitdem hat das Papsttum unverrückt sein Ziel im Auge behalten: eine geistige Weltherrschaft, gestützt auf das Anlehnungsbedürfnis der

Massen, auf den Willen zur Macht, verbunden mit dem Gefühl der eigenen Schwäche, bei den Regierenden. Und man muß gestehen: er hat sich diesem Ziel in einem Maße genähert, wie es noch vor einem Menschenalter der Welt völlig unglaublich erschienen wäre. Der unfehlbare Papst regiert jetzt nicht bloß die Kirche mit Priester- und Mönchtum, ohne alle inneren Widerstände, sondern er übt auch auf die Gedanken der Laien, besonders auch der Gebildeten unter den Laien, einen Einfluß wie nie zuvor. Eine katholisch-kirchliche Wissenschaft und Philosophie und eine katholisch-kirchliche Presse ist, vor allem in Deutschland, seit den Tagen des Kulturkampfs, aufgekommen, die, einheitlich geleitet, rüstig bedient und viel gelesen, ein starkes Gewicht im öffentlichen Leben gewonnen hat.

Zu den Mitteln der Herrschaft dieser ungeheuren Macht gehört nun auch die neuthomistische Philosophie. Sie ist das Mittel, den Verstand der Studierenden zugleich zu üben und zur Unterwerfung unter die Autorität zu ziehen. Ein mit weitem Blick und großem Scharfsinn durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Raum zur Bethätigung läßt, um sie zuletzt immer wieder an ihre Grenzen zu erinnern und auf die höhere Quelle der Wahrheit hinzuführen, ist sie ohne Zweifel zu einer Schulphilosophie für den katholischen Klerus in hervorragendem Maße geeignet. Und was steht dem gegenüber? Eine protestantische Philosophie in dem Sinne eines einheitlichen, die Gemüter beherrschenden Systems giebt es nicht. Hegels Philosophie war die letzte, die eine derartige Stellung eingenommen hat. Seitdem herrscht Anarchie. Ein Versuch der Sammlung um Kants Namen hat doch bisher auf keine Weise der bestehenden Anarchie, der Zer-

splitterung in Fraktiönchen und Individualismen ein Ende gemacht.

So scheinen die Aussichten für den Katholizismus und seine Philosophie günstig genug zu liegen: seine Streiter zahlreich, rührig, einheitlich geleitet; die Gegner uneinig und sorglos. Und dazu hat jener Bundesgenossen im feindlichen Lager; zuerst die Schwäche der Regierenden, die, ohne das Selbstvertrauen, das allein der Glaube an Ideen giebt, nach einer Autorität ausschauen, bei der sie ein Anlehen aufnehmen könnten; bis in die Kreise der nationalliberalen Politiker geht jetzt die Sehnsucht nach Anlehnung an die Macht der unfehlbaren Kirche. Sodann die geistige Neurasthenie der Zeit, die absolute Ideenlosigkeit, die namentlich unter den sogenannten Gebildeten herrschend ist; man denke an die Haltlosigkeit, wie sie vor ein paar Jahren in der Leseepidemie, die „Rembrandt als Erzieher" oder „Moderne Kulturlügen" hervorriefen, oder wie sie jetzt im Nietzschekult zur Erscheinung kommt: die Plakatphilosophie ist das Seitenstück zur Plakatkunst. Bald hier, bald dort erschallt der Ruf: hier ist der Heiland, der heimliche Kaiser, der Wunderdoktor, der alle Übel der kranken Zeit heilt! Und alsbald rennen Tausende hinaus, ihn zu sehen, und verkünden es dann in allen Blättern: siehe, wir haben ihn gefunden! Aber nach kurzer Zeit hat sich der Haufe wieder verlaufen, und niemand weiß mehr davon. Kein Zweifel, daß dies die rechte Gemütsdisposition ist, katholisch zu werden; man erinnere sich, wie viele unter den Romantikern nach den wüsten Orgien der Willkür und des geistigen Anarchismus sich vor sich selbst in den Schoß der allein seligmachenden Kirche flüchteten und hier zur Ruhe kamen. Ob nicht auch

der unglückliche Nietzsche, wenn er es erlebt hätte, zuletzt auf den Weg nach Canossa oder nach Lourdes gekommen wäre? Der Femininismus und die Neurasthenie finden hier ihr natürliches Ziel. Wo es an innerer Sicherheit des Denkens und Glaubens, an kräftig sich selbst erhaltenden, das Leben leitenden Ideen fehlt, da sind die unfehlbare Kirche und der Beichtstuhl der letzte feste Halt.

So kann man sagen: der Mangel an einer Philosophie, an herrschenden Ideen im Gebiet des Denkens und Strebens ist die letzte Ursache des Übergewichts, das zu unserer Zeit der restaurierte Katholizismus und seine Denkweise erlangt hat. Die wissenschaftliche Einzelforschung ist dagegen wehrlos, der Mensch lebt nicht von dem Brot der Wissenschaft allein, er lebt von den Ideen, mit denen er die Wirklichkeit und sein Verhältnis zu ihr sich gegenständlich macht. Das Wort von dem Bankerott der Wissenschaft, das jetzt von Paris herübertönt, enthält eine tiefe Wahrheit: ein Positivismus der Wissenschaft ohne Philosophie führt zum Bankerott und treibt dem Positivismus der äußeren Autorität in die Arme.

Dennoch glaube ich nicht an den Sieg des Katholizismus. Auch diese Flutwelle wird verlaufen, wie die größere des 17. Jahrhunderts verlaufen ist, ohne den Protestantismus und sein Prinzip, die Autonomie der Vernunft, zu bewältigen. Der Glaube an die Macht mag zeitweilig bedrohlich anschwellen; Militarismus und Mammonismus haben ihre Zeit; nach dem Gesetz der Periodizität des geschichtlichen Lebens folgt auf den Überschwang der Umschwung. Der Glaube an Ideen wird wieder hervorbrechen, der Glaube an die äußere Autorität, nachdem er in der Infallibilitätserklärung des Papsttums seinen Gipfelpunkt erreicht hat, wird

sinken. Dann wird Kant wieder hervortreten als der legitime Führer, denn der Glaube an Ideen ist das Herz seiner Philosophie, der Glaube an die Freiheit, an die Wahrheit, an die Gerechtigkeit, der Glaube an das Gute, der Glaube der Vernunft an sich selbst.

Das katholische Prinzip, das Prinzip der absoluten Autorität, führt ein schweres Übel mit sich: es tötet die Individualität. Aller Absolutismus führt zuletzt zu Lähmungserscheinungen, wie der politische so auch der Absolutismus auf geistigem Gebiet. Er nimmt dem Individuum die Persönlichkeit, er nimmt ihm Mut und Kraft, etwas für sich zu sein, er drückt es herab zur Passivität. Das „sicut cadaver“ des Jesuitismus ist wirklich bezeichnend, furchtbar bezeichnend für das Ziel, zu dem der Absolutismus durch die innere Konsequenz hinführt: wie ein Leichnam, beweglich nur noch von außen durch fremde Hand.

Einen Augenblick mag man sich darüber täuschen. Die Zusammenfassung aller Macht unter die Einheit eines absoluten Willens kann starke Augenblickserfolge herbeiführen und mit dem Schein großer Kraft täuschen. So geschah es im 16. und 17. Jahrhundert in Spanien, Italien, Frankreich, Österreich. Nie schien Spanien stärker als unter Philipp II., nie die Macht des Hauses Habsburg gesicherter als unter den Ferdinands, nie Frankreichs Übergewicht so groß als unter Ludwig XIV.; der Bund des politischen und des kirchlichen Absolutismus, das schien der Gipfel der Weisheit. Aber die Folge zeigte es anders: nicht in der absoluten Einheit des Willens, wo die Individuen gehorchen und gebraucht werden sicut cadaver, wie es die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu mit fast übermenschlicher Offenheit

sagen, sondern in der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Einzelpersönlichkeit liegen die Wurzeln menschlicher Kraft. Der Absolutismus führte zur Lähmung, zur Lähmung der Intelligenz, zur Lähmung des Gewissens, zur Lähmung zuletzt auch der äußeren Kraft. Kredulität, bis zu jedem Aberglauben, gewissenlose Kasuistik, bis zu jeder Niedrigkeit, das sind die Folgen der Opferung der Vernunft und des Gewissens auf dem Altar der äußeren Autorität. Und der geistigen und moralischen Inferiorität folgte der äußere Niedergang. Am Ende des 18. Jahrhunderts konnte kein Zweifel mehr darüber sein, daß die Führung an die protestantische Welt übergegangen war. Am sichtbarsten in Deutschland; hier war das Experiment rein gemacht: die äußere Überlegenheit, die politische Führung, die ältere Kultur war bei der katholischen Hälfte der deutschen Bevölkerung; trotzdem war in der Wissenschaft, Litteratur und allgemeinen Geistesbildung schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts das Übergewicht so zweifellos auf der protestantischen Seite, daß die katholischen Territorien sich zur Nachfolge entschließen mußten: die Reform des gesamten Bildungswesens, die im Zeitalter der Aufklärung in Österreich, Bayern, den Bistümern am Rhein und Main durchgeführt wurde, nahm durchaus das protestantische Bildungswesen zum Vorbild.

Kein Wunder, Wissenschaft, Philosophie, freie Geistesbildung gedeiht nur in der Freiheit. Als die katholische Kirche die Unterwerfung Galileis erzwang und damit die kopernikanische Neuerung unterdrückte, als Descartes daraufhin sein neues Weltsystem fallen ließ, um nicht dem gleichen Schicksal zu verfallen, während die protestantischen Konsistorien in ihrer Ohnmacht und Zersplitterung vergeblich versuchten,

der Heterodoxie Keplers Herr zu werden, da mag manchem die Energie und Kraft des Katholizismus imponiert haben. Ein damaliger Thomist hätte spotten mögen: auf den protestantischen hohen Schulen wisse man nicht einmal, ob die Sonne sich um die Erde drehe oder die Erde um die Sonne; der eine meine so, der andere anders; was für eine Verwirrung! Und doch, die scheinbare Kraft und Sicherheit der katholischen Kirche war in Wirklichkeit Schwäche, Schwäche vor allem der Männer, die ihre bessere Einsicht gefangen nahmen unter den kirchlichen Gehorsam; sie fehlten ja auch nicht im Kirchenregiment, es waren Anhänger des kopernikanischen Systems auch im Kardinalskollegium. Und die Schwäche zeugte Schwäche: hilft es doch nichts, ist die Sache durch den Spruch Roms erledigt, wer möchte sich umsonst bemühen? So ging die Führung in der modernen Kosmologie und Philosophie von Italien und Frankreich auf Deutschland, die Niederlande, England über.

Gegen die Einzelwissenschaften ist die römische Kirche seitdem vorsichtiger geworden; sie hat sich selbst, spät zwar und widerwillig, von der Unvermeidlichkeit des von ihr feierlich verurteilten kopernikanischen Systems überzeugt. In der Philosophie dagegen hält sie an der alten Politik fest. Und hier wird nun von den Anhängern der Autorität auch heute noch alle Tage mit Triumphgeschrei auf die Einstimmigkeit der katholischen Philosophen, mit Hohn auf die Zerrissenheit in den Ansichten der Gegner, auf den ewigen Wechsel der Systeme hingewiesen. Der Thomismus die philosophia universalis et perennis, also die wahre Philosophie. Ich meine, mit demselben Recht hätte vor 300 Jahren die aristotelisch-ptolemäische Kosmologie als

cosmologia universalis et perennis gepriesen und aus der Perennität auf ihre Wahrheit geschlossen werden können. Perennität bedeutet im Gebiet der Wissenschaften Rückständigkeit. Wie damals die Verschiedenheit der Anschauungen in der protestantischen Welt ein Anzeichen der objektiven Aufrichtigkeit gegenüber der Mehrdeutigkeit der Erscheinungen und zugleich die Bedingung des Fortschritts war, so, mag man sagen, ist auch die Vielstimmigkeit der Philosophie auf protestantischem Boden das offene und aufrichtige Eingeständnis der Vernunft, daß sie bei der unendlichen Vieldeutigkeit der Erscheinungen der natürlichen und der geschichtlichen Welt es noch nicht zur Einheit mit sich selbst gebracht habe. Und man mag hinzufügen: man habe so wenig Grund, diesen Zustand der Philosophie für einen heillosen und hoffnungslosen zu halten als den damaligen Zustand der Kosmologie: wo viele Wahrheitssucher auf verschiedenen Wegen ausziehen, mag man wohl eher hoffen, ihr zu begegnen, als da, wo alle Wege bis auf einen verboten sind.

Dasselbe, was im Gebiet der Erkenntnis sich als das allein Förderliche erweist, die Spontaneität des Individuums, der Mut, eigene Wege zu gehen, ist zuletzt doch auch im Gebiet des Willens und der That die Wurzel der Kraft. Ist in der geschichtlichen Welt die letzte Probe auf die Wahrheit eines Prinzips seine Fähigkeit, Kräfte zu entwickeln und Leben zu schaffen, so ist kein Zweifel, daß das Prinzip des Protestantismus, das Prinzip der Autonomie auch der praktischen Vernunft sich dem katholischen Prinzip der äußeren Autorität überlegen erwiesen hat: die Bedeutung der katholischen Völker ist gegen die der protestantischen seit zwei Jahrhunderten in beständigem Rückgang, in der alten

Welt und noch sichtbarer in der neuen. Freiheit, Selbstverantwortlichkeit, Spontaneität, so lehrt die Geschichte, ist das richtige Prinzip, in der Völkerpädagogik wie in der Individualpädagogik. Die Lehre des Absolutismus, die Lehre von der Unfehlbarkeit einer äußeren Autorität ist auch hier die Sünde wider den heiligen Geist, ist die Verneinung der Allgegenwart Gottes im Leben der Menschheit.

Ich bin nicht ohne Hoffnung, daß die Zeit kommen wird, wo auch der katholische Teil des deutschen Volkes dies erkennt und sich von dem Romanismus, der gegenwärtig den Katholizismus beherrscht, reinigt. Ein Anzeichen dafür, daß der deutsche Geist auch innerhalb der katholischen Welt noch am Leben ist, daß er sich nach der Depression, welche die Machtpolitik der Regierung gegen den Katholizismus zur Zeit des Kulturkampfs auch ihm zuzog, wieder zu regen beginnt, darf man doch wohl in der vielbesprochenen kleinen Schrift des Professors der katholischen Theologie Schell in Würzburg: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" (6. A. 1897) und in der Bewegung, die sie hervorgerufen hat, erblicken. Die Schrift ist eingegeben von dem Schmerz darüber, daß die katholische Welt thatsächlich überall rückständig geworden ist, zunächst im ganzen Gebiet des geistigen Lebens: die Religion veräußerlicht durch die Häufung mechanischer Übungen und Begehungen aller Art, die Bildung des Klerus erniedrigt durch die Absperrung gegen das Leben der Wissenschaft und die freie Bildung auf den Universitäten, der Aberglaube begünstigt und gezüchtet in jeder Form, bis herab zum Miß Vaughan-Schwindel und der eigenhändigen Namensunterschrift des Teufels Bitru. Sie klingt aus in die Forderung, daß der deutsche Geist seine

Eigenart innerhalb des Katholizismus zur Geltung bringe und sich nicht zum Lakaien des Romanismus mißbrauchen lasse: „Der germanische Geist ist es darum aus Liebe zur Kirche schuldig, daß er seinen Teil dazu beitrage, das Ideal des Katholizismus in jeder Zeit zu verwirklichen. Er ist dies um so mehr schuldig, weil er viel mehr als der romanische Geist zur innerlichen, vernunftmäßigen und sittlichen Auffassung der Religion angelegt ist, und weil er dazu berufen scheint, ein Gegengewicht gegen die juristisch-formale Richtung des romanischen Nationalgeistes zu bilden."

Wenn die Erinnerung an den Kulturkampf, jenen Versuch mit untauglichen Mitteln, dem katholischen Klerus staatlich approbierte Gesinnungen beizubringen, geschwunden, wenn auch der Rest jener Polizeimaßregeln, die kleinlich-ängstliche Aussperrung der Jesuiten, gefallen sein wird, wird dann der deutsche Geist und das deutsche Herz, die aus jener Stimme, die heute freilich noch die Stimme eines Rufenden in der Wüste ist, zu uns sprechen, sich gegen das Jesuitentum in der Kirche durchsetzen? Wird auch in der katholischen Welt, wenigstens der deutschen, dem Glauben die evangelische Freiheit und dem Wissen die Unabhängigkeit von Entscheidungen durch äußere Autorität zurückerobert werden? Wird dann, ohne Aufgebung der Besonderheit des Bekenntnisses und des Kults, die Kluft zwischen Katholiken und Protestanten, die jetzt wieder zu feindseligem Gegensatz sich vertieft hat, durch eine geistige Einheit überbrückt werden?

Eine wunderbare Hoffnung und fast zu schön. Und doch, eine Hoffnung, die von den kräftigsten und edelsten Geistern des deutschen Volkes niemals aufgegeben worden ist. Auch Goethe hegte sie. In dem letzten Gespräch mit

ihm, von dem Eckermann berichtet, wenige Tage vor seinem Tode (11. März 1832), sagte er: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will: über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen. Je tüchtiger aber wir Protestanten in edler Entwicklung voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen. . . . Auch das leidige protestantische Sektenwesen wird aufhören und mit ihm Haß und feindliches Ansehen zwischen Vater und Sohn, Bruder und Schwester. Denn sobald man die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie ist, wird begriffen und in sich eingelebt haben, so wird man sich als Mensch groß und frei fühlen und auf ein bißchen so oder so im äußerlichen Kultus nicht mehr sonderlichen Wert legen."

„Auch werden wir alle nach und nach aus einem Christentum des Worts und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und der That kommen."

So Goethes Vermächtnis. Es ist ja wohl nicht so gar weit entfernt von dem Wort und Willen dessen, der zu der Samariterin am Brunnen sprach: „Es kommt die Zeit und ist schon jetzt, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit."

Ob nicht unter diesen Anbetern im Geist Thomas und Kant sich nebeneinander finden?

Aber nicht finden sich unter ihnen die Hasser und Verächter, die Richter und Verdammer der Gedanken und Gesinnungen anderer.

Nachschrift.

Diese Betrachtungen waren längst geschrieben, ehe die Schriften Schells von der römischen Kommission zur Kontrolle der Litteratur verdammt und verboten waren, und ehe daraufhin Prof. Schell seinen Frieden mit den kirchlichen Autoritäten machte. Ich lasse sie stehen, obwohl jemand daraus Gelegenheit nehmen möchte, den leichtgläubigen Optimismus zu verhöhnen, mit dem ich auf solche kleinen Zuckungen des deutschen Gewissens bei katholischen Männern Hoffnungen auf einen Umschlag im großen setze. Mit Bezüg hierauf füge ich folgende Bemerkung hinzu.

Daß man in Rom die obengenannte Schrift Schells anstößig gefunden hat, kann ich verstehen; ihr Titel: Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, war als Optativ, nicht als Indikativ gemeint, der zugehörige Indikativ würde lauten: der romanisch-jesuitische Katholizismus ist das Prinzip des Stillstandes oder vielmehr der Rückständigkeit. Dazu konnte man nicht schweigen, und ich habe mich weniger über das Einschreiten als über das Zögern gewundert. Auch darüber habe ich mich nicht gewundert, daß Prof. Schell den Frieden gewählt hat.

Aber daß mit diesem Sieg des Romanismus die große Angelegenheit, um die es sich hier handelt, definitiv erledigt sei, glaube ich gar nicht. Es bleibt doch nicht bloß die Wahrheit der Betrachtungen Schells über die Rückständigkeit des Katholizismus, es bleibt auch der Stachel in der Seele aller deutschen Katholiken, die mit ihm empfinden. Und der Schmerz über die von Rom erlittene Mißachtung deutschen Ernstes und deutscher Wahrheitsliebe, die sich das ganze 19. Jahrhundert hindurch von Jahrzehnt zu Jahrzehnt

wiederholt hat, wird sich, so darf man nicht aufhören zu glauben und zu hoffen, doch einmal wieder zu einem großen und ehrlichen deutschen Zorn über die welschen Praktiken auswachsen. Daß die denkenden deutschen Katholiken jemals die von den italienischen Kirchenpolitikern ihnen aufgezwungene päpstliche Unfehlbarkeit innerlich annehmen könnten, glaube ich nicht; die Empfindung, daß dem deutschen Wesen damit eine Fremdherrschaft aufgenötigt sei, die zur Zeit des Kulturkampfes aus begreiflichen Gründen nicht aufkommen konnte, sie wird stärker werden in dem Maß, als der äußere Druck nachläßt. Die Einheit des deutschen Lebens ist im Wachsen, auf wirtschaftlichem und politischem, aber auch auf geistigem und religiösem Gebiet; man denke nur an die rasche Mischung der Stämme und der Konfessionen, die sich überall, im Süden und im Norden, im Westen und im Osten, vollzieht. Hierüber lasse man sich durch allerlei Erscheinungen auf der Oberfläche nicht täuschen. Ein Katholizismus, wie er in Italien und Spanien möglich ist, ist in Deutschland nicht möglich; je starrer das römische Gesetz wird, je straffer man es gegen alle freieren Regungen anwendet, desto stärker wird bei den deutschen Katholiken das deutsche Wesen dagegen reagieren. Das ganze 19. Jahrhundert hindurch hat der deutsche Katholizismus eine „Häresie" nach der anderen hervorgebracht; die päpstliche Unfehlbarkeit war die letzte Antwort der Italiener. Die deutsche Antwort hierauf wird nicht ausbleiben. Dem Gewitter der Reformation ging auch ein langes Wetterleuchten vorher.

Ich benutze die Gelegenheit, um noch ein Wort über die Bemerkungen hinzuzufügen, die v. Nostiz-Rieneck S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach (Februarheft 1899) an

meinen obengenannten Aufsatz über Willmanns Geschichte des Idealismus geknüpft hat. Er spielt mit dem Begriff der „Denkfreiheit“, die ich dort als das Urrecht des Geistes gegen Willmann verteidigt hatte, das übliche Spiel: ob sie Freiheit von aller äußeren Autorität bedeute? da doch jedermann tausend Dinge auf das Zeugnis von Autoritäten glaube; ob sie Freiheit von der Pflicht, sich der Wahrheit und der Wirklichkeit zu beugen, bedeute? da doch die Wahrhaftigkeit Unterwerfung des subjektiven Denkens unter die Wahrheit fordere, u. s. f. Vielleicht kommen wir leichter zum Ziel, wenn wir über den Begriff der Unfreiheit des Denkens uns zuerst verständigen. Ich verstehe darunter dies, daß man durch Weisung von der Inderkommission oder einer sonstigen unfehlbaren Instanz sich bestimmen läßt, Gedanken und Thatsachen, die man bisher für wahr oder wirklich hielt, nun nicht mehr für wahr oder wirklich zu halten oder wenigstens nicht mehr öffentlich zu sagen, daß man sie dafür halte. Das ist die innere Denkunfreiheit; und die äußere ist der Druck des Systems, der zu solchem Verhalten treibt. Denkfreiheit aber ist nichts anderes als das kontradiktorische Gegenteil der Unfreiheit. Sollte P. v. Nostitz-Rieneck auf diese Frage zurückzukommen wünschen, so ersuche ich ihn, an diese Erklärung sich zu halten und den Beweis zu führen, daß dies äußere System und diese innere Unfreiheit gut und löblich und förderlich für die Sache der Wahrheit und der Menschheit sei. Er beruft sich (in einem Artikel des Januarhefts der „Stimmen aus Maria-Laach“) auf die soziale oder geschichtsphilosophische Probe, die zu Gunsten der Bindung des Denkens durch äußere Autorität ausfalle. Ich lasse die Probe gelten, meine aber zu sehen, daß sie

durchaus nicht zu Gunsten dieses Systems spricht. Im Gegenteil, das System des geistlichen Absolutismus, bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt, macht die Menschen zu Automaten, die ohne Zweifel, ohne Prüfung und ohne eigene Verantwortlichkeit das Gebotene glauben und thun. Vernunft und Gewissen, überflüssig gemacht durch die einzige Tugend des Gehorsams, verfallen als ungebrauchte Organe dem Prozeß der Verkümmerung und zuletzt des Absterbens. Das Korrelat des vollkommenen Absolutismus ist der Idiotismus. Ich glaube nicht, daß der Idiotismus ein Prinzip des Fortschritts oder eine siegreiche Kraft der Welteroberung ist.

Zweite Nachschrift.

P. v. Nostiz-Rieneck hat zwar den am Schluß der obigen Nachschrift ausgesprochenen Wunsch zu erfüllen mit vielen Gründen abgelehnt. Im übrigen aber habe ich über Mangel an Beachtung von seiner Seite nicht Ursache mich zu beklagen; in dem einen Jahrgang der „Stimmen aus Maria-Laach" finden sich, wenn ich recht gezählt habe, nicht weniger als sechs Aufsätze von ihm, die sich mit mir beschäftigen. So schmeichelhaft diese Aufmerksamkeit mir sein muß, auch dann, wenn es nicht die des aufmerksamen Hörers, sondern die des auf falsche und sich widersprechende Aussagen fahndenden Inquirenten und Richters ist, so wenig bin ich doch im stande, durch ebenso liebevoll eingehende Erwiderung meinen Dank abzustatten. Die Kritik des P. v. Nostiz-Rieneck besteht zumeist darin, daß er meine Darlegungen in einzelne, mit Gänsefüßchen ausgestattete Wortgruppen zerreißt, um diese nun gegeneinander zu hetzen oder sie mit mehr oder minder witzigen Anmerkungen zu begleiten. Das ist ein Verfahren, das für rednerische Zwecke

seinen Vorteil haben mag, für eine auf die Wahrheit der Sache gerichtete Auseinandersetzung mir aber wenig tauglich erscheint.

Das einigende Leitmotiv aller seiner Betrachtungen ist das altbekannte: die Auflösung des auf die Autorität der katholischen Kirche gestützten Glaubens durch die moderne Denkfreiheit führt notwendig zur Auflösung alles religiösen Glaubens überhaupt, damit aber weiter zur Auflösung auch der sittlich-rechtlichen Lebensordnungen und also zum politischen Umsturz. Der Umsturz der sozialen Ordnungen aber ist eine Versündigung gegen die Wohlfahrt der Menschheit. Also ist der Freidenker, von dem diese ganze unselige Bewegung ausgeht, ein Verbrecher an der Wohlfahrt der Menschheit. „Wenn Voltaire bloß der größte Straßenräuber gewesen wäre, so möchte die Polemik wider ihn nicht nur überflüssig gewesen sein, sondern auch das rechte Maß weit überschritten haben. Weil er aber das Geistesleben von Generationen verseucht und vergiftet hat," — ist er schlimmer als der größte Straßenräuber und muß an einen zehn Ellen höheren Galgen gehängt werden — nein, so sagt der Pater nicht, sondern: „ist seine Verantwortung in der Geschichte des geistigen Lebens, seine soziale Verantwortung eine ungemein größere als die des größten Straßenräubers" (Stimmen aus Maria-Laach, Jahrgang 1899 I, 20). Man sieht, es wird dem weltlichen Arm überlassen, die Konsequenz aus diesen Vordersätzen zu ziehen. Auf unsere allzu milde Zeit angewendet lautet sie: vor allem und zuerst muß, wer dem Umsturz wehren will, den Professoren an den Universitäten das „freie Denken" verbieten, etwa mit der Anweisung: ihre Lehrvorträge erst einer von der Kurie oder vom deutschen Reichstag unter dem Vorsitz eines in diesen Dingen erfahrenen Zentrums-

mitgliedes zu bildenden Kommission vorzulegen. „Professoren-postulate," sagt der Pater warnend, „verhalten sich zu rebellischen Leidenschaften wie altersschwache Gouvernanten zu riesenstarken Anarchisten." (II 25.) Ja ja, ihr Regierenden, nehmt euch in acht vor diesen „altersschwachen Gouvernanten"; ehe ihr euch dessen verseht, bringen sie „riesenstarke Anarchisten" zur Welt! Discite moniti!

Gegenüber dieser Litanei, die nun seit bald einem Jahrhundert, seit Joseph de Maistres Buch vom Papst, den Fürsten und Politikern vorgesungen wird, ist der immer wiederholte Hinweis auf den Ausfall des von der Geschichte im großen Stil angestellten Experiments immer wieder am Ort. Die Länder, in denen das Rezept des P. v. Nostiz-Rieneck befolgt worden ist, die katholischen Länder diesseits und jenseits des Ozeans, leiden an chronischem Revolutionarismus und Anarchismus; die Völker, die überwiegend protestantisch sind oder unter protestantischem Einfluß stehen, die Völker germanischer und angelsächsischer Herkunft, diesseits und jenseits des Ozeans, haben sich bisher als gegen jene sozialen Krankheiten am besten geschützt erwiesen. Es ist ja bedauerlich, daß die Geschichte der ultramontanen Geschichtskonstruktion den Gefallen nicht thut, nach ihrem Schema zu verlaufen, ebenso bedauerlich als es ist, daß Spinoza nicht seine „Verbrechermoral" gelebt hat, aber es bleibt eine Thatsache, daß die „Ordnung" lieber mit der Freiheit als mit dem Absolutismus zusammenwohnt.

P. v. Nostiz-Rieneck macht einen Anlauf, „die soziale Dekomposition des protestantischen Deutschlands", von der Willmann redete, als „religiös-soziale Auflösung des Protestantismus" zu deuten: gemeint sei die Zersetzung in „die ungläubigen

und gebildeten Kulturmenschen oben, unten die gläubigen und ungebildeten Heloten" (II, 20). Gut, lassen wir auch diese Interpretation zu, sie mag nun im Sinne Willmanns richtig sein oder nicht. Wo ist denn nun also diese Zersetzung, die Teilung des Volkes in „gebildete Ungläubige" und „ungebildete Gläubige" am entschiedensten ausgeprägt? in Italien und Frankreich oder in England und Deutschland, dem protestantischen und dem katholischen Deutschland? Wo waren und sind noch heute die Aufklärer einheimisch, die P. v. Nostiz-Rieneck als Zeugen für die Forderung oder Billigung solcher Trennung zwischen den „gebildeten Atheisten" und der „Canaille" anführt? Sind die Voltaire und Diderot u. s. w. Protestanten und Deutsche?

Es bleibt dabei: wie der politische Absolutismus den Anarchismus hervorbringt, so bringt das durch Verbot und Zwang geschützte Glaubensbekenntnis den dogmatischen Unglauben, die leidenschaftliche Verneinung als seinen komplementären Gegensatz hervor. Und darum bin ich nach wie vor der Überzeugung, daß es tiefste politische Weisheit ist, die der jüdische Aufklärer und Professor einer Verbrechermoral, die Spinoza auf dem Titelblatt seines Tractatus Theologico-politicus mit der Formel ausspricht: er enthalte einige Abhandlungen, in denen gezeigt werde, „daß die Denkfreiheit nicht nur mit der Frömmigkeit und dem öffentlichen Frieden zusammen bestehen, sondern daß sie nicht ohne die Vernichtung des öffentlichen Friedens und der Frömmigkeit aufgehoben werden könne", oder in seinen Worten: libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse.

Zum Schluß noch eine Bitte. Wenn der P. v. Nostitz-Rieneck auch fernerhin seinen Lesern Mitteilungen aus meinen Schriften machen will, dann möchte ich bitten, die Gedanken so viel als möglich in der von mir ihnen gegebenen Fassung zu lassen. Er läßt es zwar an Gänsefüßchen nicht fehlen, um anzudeuten, wie getreu er citiere, aber zwischen den Gänsefüßchen ist nicht selten ausgelassen, was für den Sinn der Rede unentbehrlich war. Ich möchte bitten, für die Folge solche Kürzungen zu unterlassen, wenn dadurch auch die Widerlegung etwas unbequemer werden sollte. So läßt er mich einmal sagen (ich gebe den Passus genau, wie er dort gedruckt ist I, 247): der Glaube an Gott und Götter, wozwischen „kein wesentlicher Unterschied" besteht, sei im „Aussterben" oder „Absterben" begriffen und werde „nicht wieder lebendig werden". Dazu überall in Anmerkungen die Stellen, wo die Wörter vorkommen. Wie sorgfältig, denkt der Leser, hat der Mann gelesen, daß er selbst die Variante „Aussterben" und „Absterben" mitteilt! Ich setze nun die Stelle, wie sie in meiner Einleitung in die Philosophie (S. 7) steht, zur Kontrolle hierher: „Der Glaube an Götter und Dämonen, die als Einzelwesen irgendwo Existenz haben und durch gelegentliche Eingriffe den kausalen Zusammenhang des Naturlaufs unterbrechen, ist im Aussterben begriffen und wird nicht wieder lebendig werden, es sei denn, daß Wissenschaft und Philosophie im Abendland wieder erlöschen. Auch macht es hier keinen wesentlichen Unterschied, ob man viele derartige Wesen annimmt oder nur ein einziges." Wie sinnreich P. v. Nostitz-Rieneck aus diesen Wörtern die für ihn passenden ausgewählt und zum Beweis seiner Gewissenhaftigkeit mit Gänsefüßchen umgeben hat, wird dem Leser nicht entgehen. Ich

sage: der Glaube an einen Gott, der als ein ähnliches Einzelwesen wie die griechischen Götter existiert und wirkt, ist im Aussterben. Flugs nimmt der Pater sein Blatt und notiert: „Der Glaube an einen Gott" ist nach P. „im Aussterben" und wird „nicht wieder lebendig". Da sieht man's, habemus reum confitentem!

Noch ein Beispiel: II, 481 läßt er mich sagen: das Korrelat des Katholizismus sei der „Idiotismus". Ich habe oben (S. 78) gesagt: „Das Korrelat des vollkommenen Absolutismus ist der Idiotismus". Er notiert: „Idiotismus"; da auch von Katholizismus die Rede gewesen ist, so läßt er mich nun schreiben: Das Korrelat des Katholizismus ist der „Idiotismus". Wohl gemerkt: nur der Idiotismus erhält Gänsefüße, nicht der ganze Satz; das wäre gegen die Gewissenhaftigkeit unseres Autors: das wäre ja Fälschung. Daß aber der Leser, der diese peinliche Gewissenhaftigkeit der Gänsefüßchen nicht kennt oder nicht beobachtet, liest: Paulsen behauptet: Katholizismus und Idiotismus seien Korrelate, dafür kann doch der P. v. Nostiz-Rieneck nicht; er hat ja die Gänsefüße ausdrücklich als Warnungszeichen beigefügt.

1. Dez. 1900.







Katholizismus und Wissenschaft.







Als ich mich eben zur Ferienreise in den katholischen Süden unseres Vaterlandes anschickte, kam mir ein gerade erschienenes Schriftchen des Freiherrn von Hertling in die Hand: „Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft". Da ich mich seit langem für katholisches Wesen und Denken interessiere, nahm ich es als Reiselektüre mit. Ich berichte dem Leser über die Gedanken, die ich darin fand, und die es mir erregte.

Der Verfasser ist bekannt als einer unter den Führern der Richtung innerhalb des Katholizismus, die eine Aussöhnung der Kirche mit den wissenschaftlichen Anschauungen der Gegenwart erstrebt. So tritt er uns auch in dieser Schrift entgegen: es ist der gemäßigte, gründlich und fein gebildete, konziliatorische Katholik; er nimmt seine Stellung zwar entschieden auf seiten der Kirche und Kirchenlehre, gegenüber einer materialistisch-naturalistischen Weltanschauung, aber die Spitze seiner Betrachtung wendet sich nicht hiergegen, sondern gegen die obskurantistischen Tendenzen innerhalb der Kirche, gegen dieselben Tendenzen, wogegen Professor Schell

seinen nicht glücklichen Kampf führte, gegen die Verächter und Hasser der wissenschaftlichen Forschung, gegen die Freunde und Begünstiger der Taxil-Enthüllungen, gegen die robusten Vertreter des „Nichts-als-Autoritätprinzips".

Die Thatsache, von der er ausgeht, ist die Rückständigkeit der Katholiken auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Arbeit, dieselbe Thatsache, von der Schell ausging, und die gegenwärtig die aufgeklärten Katholiken in Deutschland überall beschäftigt. Die Ursache findet unser Verfasser, außer in gewissen äußeren Umständen, vor allem in dem der wissenschaftlichen Forschung ungünstigen Klima des Katholizismus: die wissenschaftliche Arbeit stehe in der katholischen Welt in geringerer Schätzung; es werde ihr vielfach mit ängstlichem Mißtrauen begegnet; ein Übermaß von Konservatismus, wurzelnd in absoluter Pietät gegen die Überlieferung, sträube sich gegen jede Neuerung und sei gleich bereit, sie als entspringend aus dem Emanzipationsgelüst der subjektiven Vernunft zu verketzern.

Er fordert dem gegenüber auf, sich zu voller Teilnahme an der Arbeit der Wissenschaft zu entschließen, die Forschung nicht bloß um ihrer äußeren Ergebnisse willen zu schätzen, sondern auch um ihrer selbst willen zu achten: „Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Name mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist, und der sich in seinem Leben stets als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf." (S. 61.) —

Ich habe für die Bestrebungen, die hier vertreten sind, volle Achtung und Teilnahme, ich teile auch im wesentlichen die Weltanschauung, wie sie als Hintergrund dieser Be-

strebungen angedeutet wird: die Wirklichkeit in Vernunft gegründet und darum durch Vernunft faßbar. Dennoch bleibt zwischen dem Standpunkt Hertlings und der modernen Philosophie und Wissenschaft eine tiefe Kluft. Auf die Frage: „Giebt es eine andere Quelle der Gewißheit in Sachen der Wissenschaft und der Weltanschauung als Vernunft und Erfahrung?“ antwortet diese entschieden mit „Nein“, Hertling dagegen mit einem, wenn auch limitierten, doch ebenso entschiedenen „Ja!“ Die unfehlbare Lehrautorität der Kirche giebt absolute und letzte Entscheidungen in Sachen der Wahrheit und zieht dadurch dem philosophischen Denken und auch der wissenschaftlichen Forschung Grenzen.

Hertling will diese Grenzen durchaus nicht eng gezogen wissen; ja, er meint, außerhalb der theologischen Wissenschaften müßten sie eigentlich gar nicht zu spüren sein. Auch der gläubige Katholik könne und solle in den Profanwissenschaften, den physikalischen und den historischen Wissenschaften, allein an unzweifelhaft festgestellte Thatsachen sich halten. „Solange sich der Naturforscher innerhalb seines eigenen Bereiches hält, ist ein Konflikt mit den religiösen Überzeugungen des Katholiken ausgeschlossen. Die beiden Gebiete berühren einander gar nicht. Die religiösen Überzeugungen liegen jenseits der Grenze, bis zu welcher die Mittel der exakten Forschung hinreichen, und sie können durch dieselben ebensowenig begründet wie zerstört werden.“ (S. 34.) Und dasselbe gelte im Grunde auch für die historischen Wissenschaften, wenn hier auch objektive Gewißheit viel schwerer zu erreichen sei; an sich giebt es auch für den katholischen Historiker „kein anderes Ziel, als festzustellen, was wirklich gewesen ist. Wer unbequemen Wahrheiten

aus dem Wege gehen wollte, würde sich gegen die erste Pflicht des Historikers, die Wahrheitsliebe, verfehlen, er würde zugleich seine Kleingläubigkeit kundmachen. Es giebt keine unbequemen Wahrheiten, weil es keine geben kann".

Vortrefflich und ganz philosophisch gedacht: die religiösen Überzeugungen liegen jenseits der Grenzen der verstandesmäßigen Erforschung der empirischen Wirklichkeit. Aber — nun kommen die Aber.

Der geschichtlichen Erforschung dessen, was sich begeben hat, sind keine Grenzen gezogen; Dionysius Areopagita, um das Beispiel des Verfassers anzuführen, ist als bewußter Fälscher preiszugeben, so hart es uns ankommen mag, einen Autor, „den Thomas von Aquino unzähligemal citiert, den das Brevier und der römische Katechismus rühmend erwähnen", fallen zu lassen. Aber: „die Bücher des Neuen Testaments anzusehen wie jeden beliebigen Text, der uns aus früheren Jahrhunderten überliefert ist", — soweit kann kein katholischer Historiker gehen, „daran hindert ihn sein dogmatischer Standpunkt" (S. 83).

Natürlich, die unfehlbare Lehrinstanz hat über diese Schriften, ihre Herkunft und ihre Glaubwürdigkeit entschieden, und damit ist die Untersuchung der Forschung aus der Hand genommen. Hertling weist, um das konservative Verhalten an diesem Punkt zu empfehlen, auf Harnack hin, der gegen die Tübinger im Sinne des Konservatismus sich ausspreche: wir seien in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition. Wohl! aber Harnack sagt das nicht der Tradition zulieb, sondern der Wahrheit zulieb, wie sie sich der Forschung darstellt. Der katholische Historiker aber darf hier die Frage der Wahrheit

und Unwahrheit gar nicht stellen, für ihn ist die Sache vor aller Untersuchung entschieden; er darf nur Apologet sein. Damit hört er auf, Historiker zu sein: wo keine Kritik gestattet ist, da hat die Wissenschaft kein Amt.

Und wo ist nun die Grenze? Es giebt keine feste Grenze zwischen profaner und heiliger Geschichte und Litteratur. Und auf jeden Fall steht der Kirche das Recht zu, die Grenzen zu ziehen: die unfehlbare Lehrautorität wird nicht von außen begrenzt, sie selbst steckt ihr Gebiet ab. Sie kann, wie sie die Geschichte und Litteratur der ersten Zeit des Christentums mit kanonischen Bestimmungen festgestellt hat, so auch die gesamte Kirchengeschichte kanonisch feststellen und, wenn es ihr gefällt, die gesamte Profangeschichte dazu. Auf jeden Fall kann sie jeden Forscher, der ihr „unangenehme Wahrheiten" ans Licht bringt, mit ihrer Censur, gegen die es keine Appellation giebt, belegen.

Und wie die historische Kritik, so ist die philologische Exegese der Willkür der unfehlbaren Lehrautorität anheimgegeben. Wenn es ihr gefällt, in der Stelle: „Du bist Petrus" 2c. die göttliche Begründung des unfehlbaren Papsttums zu finden, so hat der Exeget keine Aufgabe mehr, es sei denn die, die „wissenschaftliche" Berechtigung dieser Auslegung darzuthun.

Und nicht anders steht es im Grunde mit den Naturwissenschaften. Unser Autor bedauert das Verhalten der Kirche gegen Galilei und die neuen Wahrheiten, die er vertrat. Aber auch er wagt nicht die Konsequenz zu ziehen: also hat sich die kirchliche Lehrautorität jeder Einmischung in die Bildung physikalischer, kosmologischer, biologischer Ansichten zu enthalten. Hier ist es vor allem ein Punkt,

wo dem katholischen Forscher Grenzen gesetzt sind, das ist die Anthropologie. Die Entwicklungslehre mag für die Tierwelt gehen, „auch der gläubige Forscher kann sich ohne Gefahr dieser Richtung anschließen; er verzichtet damit in keiner Weise auf die Anordnung einer schöpferischen Weltursache und giebt von dem mosaischen Schöpfungsbericht höchstens Form und Einkleidung preis, sicherlich nicht Wesen und Gehalt". Aber die Ausdehnung der Entwicklungslehre auf den Menschen „ist unvereinbar nicht nur mit dem Wortlaut des biblischen Textes, sondern auch mit dem Inhalt der christlichen Lehre vom Menschen" (S. 68). Freilich findet v. Hertling diese Zurückhaltung dann auch geboten durch die Wissenschaft selbst, welche den Unterschied von Mensch und Tier als eine unüberbrückbare Kluft anerkennen müsse; er schilt es als Modekrankheit der Zeit, wenn Historiker, Nationalökonomen, Juristen die menschlichen Urzustände aus untermenschlichen ableiten; es sei nirgends eine Spur vorhanden, die auf einen vorgeschichtlichen Prozeß hinführt, „durch den unter bestimmten Bedingungen und nach einleuchtenden, in ihrer Wirksamkeit bekannten Gesetzen die höchste Stufe tierischen Lebens überwunden werden und das Fünklein der menschlichen Vernunft entspringen mußte" (S. 68). Und später betont er: auch für die Tierwelt könne die Entwicklungslehre „gar niemals zu einer wissenschaftlich festen Theorie erhoben werden; denn auf einen derartigen, in der Vergangenheit liegenden Prozeß läßt sich nur mit größerer oder geringerer Zuversicht zurückschließen; daß er wirklich stattgefunden habe, dafür ist ein zwingender Beweis nicht zu erbringen" (S. 93).

Ich meine, mit ganz demselben Recht kann auch die geologische Entwicklungslehre und natürlich die kosmologische

dazu als niemals wirklich zu erweisende wissenschaftliche Wahrheit dargestellt werden, gegen die also eine beliebige kanonische Auslegung des ersten Buchs Mose auch wissenschaftlich völlig im Recht sein möge. Und selbstverständlich gilt dies von allen geschichtlichen Dingen: die wissenschaftliche Untersuchung kann bestenfalls auf Grund der Zeugnisse zu einer glaubhaften Hypothese über die inneren Vorgänge führen; eine zwingende Einsicht giebt es hier nicht.

Man sieht, es ist das alte Spiel: der Skeptizismus gegen die Wissenschaft als Unterlage für die Unterwerfung unter die äußere Lehrautorität: kann die Vernunft aus sich selbst nicht zur Gewißheit kommen, außer etwa in der Mathematik, so kann es ihr nichts kosten, die von der Autorität gebotene, an sich ebenso mögliche Ansicht lieber anzunehmen als jede andere. Ich meine, es ist das genau der Habitus des Geistes, aus dem die Inferiorität der Katholiken im Gebiet der Wissenschaft entspringt. Der Wille, durch wissenschaftliche Untersuchung zur Wahrheit zu kommen, setzt voraus den Glauben an die Möglichkeit, zu eindeutigen Entscheidungen zu kommen. Ist dieser Glaube nicht da, ist statt seiner der Wille da, unter keinen Umständen zu einer Entscheidung zu kommen, die der Autorität mißfällt, dann wird es um die Wissenschaft dürftig bestellt sein.

Unser Autor will das nicht; er hält in der Geschichte und in den Naturwissenschaften wissenschaftliche Gewißheit nicht für unerreichbar. Aber, wenn es möglich ist, in der Geologie zu wirklicher Erkenntnis der Vergangenheit der Erde zu gelangen, warum nicht in der Biologie? Auch dort rekonstruieren wir aus allerlei Spuren, die uns vorliegen, einen Prozeß, dessen Zeugen wir nicht gewesen sind; warum

sollte dasselbe Verfahren in der Biologie nicht zu ebenso sicheren Ergebnissen führen? Und wenn sich jene vermißten Übergangsbildungen zwischen dem Menschen und den Anthropoiden doch einmal fänden, sollten wir dann doch den Schluß nicht ziehen dürfen: also gehören sie einer biogenetischen Reihe an, die von den Anthropoiden zum Menschen führt? Hertling, der Philosoph, würde der Kirche dann vermutlich raten, nicht länger auf einer wissenschaftlich antiquierten Auffassung zu bestehen: die göttliche Schöpfung des Menschen könne auch mit der neuen Ansicht vereinigt werden. Aber Hertling, der Katholik, würde, bis die Kirche zu diesem Entschluß gekommen wäre, sagen müssen: gegen eine dogmatische Entscheidung der Kirche dürfe der katholische Naturforscher unter keinen Umständen Stellung nehmen.

Ganz ebenso ist sein Verhalten zu den Wundern. Als Philosoph hat er keine große Neigung dafür, und als gebildeter Mann fürchtet er von dem Mirakelwesen, das sich in der Kirche in jüngster Zeit so breit macht, eine Verminderung ihres Ansehens; aber als Katholik glaubt er daran und weiß ihre Möglichkeit und Vereinbarkeit mit naturwissenschaftlichen Erklärungen darzuthun. Er erzählt, er habe einmal im Kolleg Liebig gehört, wie er die Heilkraft einer Quelle, die man früher auf die Weihgebete des Priesters zurückgeführt habe, naturwissenschaftlich erklärte: wir wüßten jetzt, daß sie ihren Grund in dem Jodgehalt ihres Wassers habe. Er, Hertling, habe damals die Gegenüberstellung recht überflüssig gefunden, da in dem Weltplan Gottes das Gebet der Gläubigen ebenso seine Stelle habe wie die Wirksamkeit der chemischen Elemente. Ich meine doch, daß die Gegenüberstellung recht nützlich und notwendig war; sie hebt den Gegen-

satz von zwei unvereinbaren Denkweisen hervor: der Katholik, wenigstens der gemeine Mann, glaubt ja doch wohl, daß in diesem Falle das Gebet die wirkliche Ursache der Heilwirkungen sei, auch ohne Jod; während der Naturforscher glaubt, daß das Jod seine Wirkung übt, auch ohne Gebet. Hertling will jetzt die naturwissenschaftliche Erklärung und die gläubige Auslegung des Ergebnisses bestimmt getrennt wissen, und er warnt dringend vor der Wundersucht, die dem Katholizismus Niederlagen wie den Taxil-Betrug und die Marpinger Erscheinung eingebracht habe. Aber andererseits hält er prinzipiell an der früheren Stellungnahme mit sowohl — als auch fest. Natürlich, denn das Dogma fordert den Glauben an Wunder; und ich fürchte, er wird nicht umhin können, auch die Möglichkeit dämonischer Wunderwirkungen, wie sie in der Taxil-Affaire ihre Rolle spielten, zuzugeben.

Nach allem: ich bin der Ansicht, daß der Abstand zwischen dem Geist der modernen Wissenschaft und dem Geist des Katholizismus, wenigstens dem Geist, wie er jetzt in der Kirche herrschend ist, größer ist, als unser Autor uns zu glauben anleitet. Zwischen dem Prinzip der freien Forschung und dem Prinzip der absoluten Lehrautorität liegt eine unüberbrückbare Kluft. Wer eine absolute Lehrautorität anerkennt, für den giebt es kein Gebiet, in das nicht direkte oder indirekte Wirkungen kanonischer Entscheidungen hinüberreichten. Für ihn ist darum der Habitus der Unterordnung überall geboten; was immer ihn seine historischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen Forschungen lehren mögen, er wird es betrachten und darlegen mit einem Vorbehalt: salva approbatione; zu Rom, in der Indexkongregation, weiß man es besser. Hier, und hier allein, liegt die tiefste

Ursache der Inferiorität der „katholischen Wissenschaft". Eine „katholische" Wissenschaft ist eine Wissenschaft, die zuletzt nur ja sagen darf zu dem, was die Kirche lehrt. —

Mir fiel, als ich eben die kleine Schrift v. Hertlings gelesen hatte, das Straubinger Tageblatt in die Hände. Mit inniger Beistimmung fand ich hier eine Äußerung eines Dr. Löffler citiert; ich gebe sie, wie ich sie las: „Die Zeit partieller Bekenntnisse und partieller Leugnung ist vorüber; totale Leugnung und totaler, d. h. katholischer Glaube bestehen noch in der akuten Luft (?); sie stehen sich in diesen letzten Zeiten gegenüber, um sie geschieden und geschart die Menschheit."

In der That, unsere Zeit zeigt eine Neigung zum Radikalismus: Macht gegen Macht, Dogma gegen Dogma. Ich bin im übrigen kein Freund eines solchen absolutistischen Radikalismus. Aber in Prinzipienfragen gilt es reinliche Entscheidung. So hier: freie Forschung oder unfehlbare Lehrautorität, der Gegensatz im Prinzip ist ein ausschließender. Die Sache steht auf entweder — oder. Wer den Ruhm der Unfehlbarkeit und der alleinseligmachenden Lehre haben will, kann nicht zugleich den Ruhm der Wissenschaft und der freien Forschung haben.

Sept. 1899.





J. G. Fichte im Kampf um die Freiheit des philosophischen Denkens.

Ein Gedenkblatt.







I.

Die deutsche Philosophie feiert in diesem Jahre ein Jubiläum, nicht zwar das eines epochemachenden Werkes, wohl aber einer That, deren sie auch mit Stolz gedenken darf: es sind hundert Jahre, daß Fichte, um nicht der Würde der Philosophie etwas zu vergeben, sein Lehramt in Jena aufgab. Er hätte sein Amt behalten mögen, wenn er gute Worte hätte geben wollen; er that doch recht daran, dies zu verweigern. Man mag sein Verhalten in der Form schroff und beinahe herausfordernd finden, man mag das Vorgehen der weimarischen Regierung, der auch Goethe angehörte, korrekt und nach Lage der Dinge vielleicht unvermeidlich nennen. In der Sache hatte Fichte doch recht; er empfand, daß dieselbe Lage der Dinge von ihm fordere, mit seiner Person für die Sache der Philosophie, der Freiheit, der Wahrheit einzutreten.

Man erinnere sich der Zeitverhältnisse. Mit Kant hatte die deutsche Philosophie sich neue Bahnen gebrochen. Vor allem hatte sie ihr Verhältnis zur Theologie von Grund aus umgestaltet; sie weigerte sich zu leisten, was bisher jede Philosophie, wenigstens jede Universitätsphilosophie, als ihr erstes

und wichtigstes Geschäft angesehen hatte: der Kirchenlehre in einer sogenannten natürlichen oder Vernunfttheologie eine wissenschaftliche Unterlage zu geben. Sie erklärte vielmehr, theoretische Beweise für die Glaubensartikel seien überhaupt unmöglich. Es war das erste Mal, daß die Philosophie der Theologie offen die Heeresfolge verweigerte. Chr. Wolff hatte die „natürliche Theologie" selbst nicht angetastet, wenn auch seine Leistungen darin die Kollegen von der theologischen Fakultät zu Halle zunächst wenig befriedigt, vielmehr sie bestimmt hatten, seine Entfernung von der Universität zu betreiben, mit dem bekannten Erfolg, daß er durch königliche Kabinetsordre angewiesen wurde, die preußischen Staaten binnen achtundvierzig Stunden zu meiden, bei Strafe des Stranges. Dann aber hatte sich die Theologie mit dem Rationalismus der Wolffschen Philosophie ausgesöhnt und seine Metaphysik mit ihren Beweisen für Gott und Unsterblichkeit zur Grundlage der Dogmatik gemacht. Nun war Kant gekommen und hatte durch seine Kritik diese Grundlage zertrümmert. Die Regierung des großen Vertreters der Aufklärung auf dem preußischen Throne hatte das geschehen lassen, ohne daran Anstoß zu nehmen. Nachdem aber das Pfaffenregiment des Nachfolgers sich installiert hatte, machte es sich alsbald auch zur Aufgabe, die Philosophie zur alten Botmäßigkeit zurückzuführen; es erging nach Königsberg jene ungnädige Auslassung: Kants Philosophie habe das Allerhöchste Mißfallen erregt; „wir gewärtigen uns von Euch, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu verwenden, daß unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls

Ihr Euch unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt." Und Kant, damals ein Greis von siebzig Jahren, hatte sich geduckt, das Wetter vorübergehen zu lassen, er versprach in seiner Verantwortung, „als Ew. Majestät getreuester Unterthan" zu schweigen. „Wenn die Starken der Welt," so hatte er kurz zuvor in einem Briefe sich geäußert, „im Zustande des Rausches sind, er mag nun von einem Hauch der Götter oder einer Mofette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu raten, daß er sich ja nicht in den Streit mische."

Eben hatte Kant, nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. und der Entlassung Wöllners, in dem Vorwort zu seiner Schrift über den „Streit der Fakultäten" (1798) von diesen durchaus nicht erhebenden Vorgängen selbst öffentliche Kunde gegeben, der gelungenen List, wie es schien, sich freuend, womit er einst das „als Ew. Majestät getreuester Unterthan" hinzugefügt habe, um nicht über das Leben des Königs hinaus verpflichtet zu sein: da brach der Konflikt an einem anderen Orte aus; und hier traf der Angriff der politischen Gewalt auf die neue Philosophie einen tapferen und streitbaren Mann, Johann Gottlieb Fichte.

Schon lange lief allerlei Gezischel über Irreligiosität und politische Gefährlichkeit dieses kräftigsten und entschiedensten unter den Vertretern der neuen Philosophie aus der jüngeren Generation um. Im Jahre 1798 erschien eine, natürlich anonyme, Denunziation gegen Fichte als Atheisten, eingekleidet in die Form eines Schreibens eines besorgten Vaters an seinen studierenden Sohn. Dieses Schreiben fand geneigtes Gehör beim Dresdener Oberkonsistorium. Die kursächsische Regierung wurde zunächst zum Verbot des von Fichte herausgegebenen

„Philosophischen Journals" bewogen, worin die beiden besonders inkriminierten Artikel von Fichte und Forberg erschienen waren, „die mit der christlichen, ja selbst der natürlichen Religion unverträglich seien und offenbar auf Verbreitung des Atheismus abzielten". Sodann forderte sie (in einem Schreiben vom 18. Dezember 1798) die weimarische Regierung auf, die Verfasser „zur Verantwortung zu ziehen und nach Befinden ernstlich zu bestrafen, auch überhaupt nachdrucksamste Verfügung zu treffen, damit dergleichen Unwesen auf Dero Universität Jena, auch Gymnasien und Schulen kräftiger Einhalt gethan werde, und wir nicht in die unangenehme Notwendigkeit gesetzt werden mögen, unseren Landeskindern den Besuch sothaner Lehranstalten zu untersagen".

Die Regierung Karl Augusts sah sich hierdurch in eine höchst peinliche Lage versetzt. Gab sie der Anregung Folge und bestrafte den Philosophen, so lud sie damit nicht nur das Odium auf sich, das der Gedankenverfolgung als solcher überall anhaftet, sondern setzte sich auch mit dem Geist ihres eigenen Regiments in Widerspruch; wo für Goethe, Herder, Schiller, Wieland Raum war, da sollte wohl auch ein Fichte möglich sein. Andererseits konnte man nicht wünschen, durch einfache Zurückweisung der Klage die Universität Jena in das Geschrei zu bringen, daß dort der Atheismus konzessioniert sei, und so den feindseligen Nachbarn die Handhabe zum Verruf zu geben. Man dachte also zu lavieren und sich etwa mit einem Fichte wegen unvorsichtiger Ausdrucksweise zu erteilenden Verweise aus der Klemme zu ziehen, nicht unähnlich dem Pilatus, der in gleich peinlicher Lage sich damit zu helfen hoffte, daß er Jesum erst züchtigte, um ihn dann los zu lassen.

Aber hier wie dort versagte die Politik des juste milieu; sie scheiterte an der Hartnäckigkeit, mit der die Angeschuldigten — wenn es gestattet ist, Kleines und Großes zusammenzustellen — jeden Mittelweg zu gehen ablehnten und einfach ihr Recht forderten. Jesus antwortete auf die Suggestivfrage des Pilatus: Deine Ankläger behaupten, du wollest König sein? nicht mit einer ausweichenden oder einlenkenden Rede, sondern mit einem: Du sagst es, ich bin ein König; dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Und so erklärte Fichte, seine Bestimmung sei die Philosophie; als Philosoph kenne er nur eine Richtschnur seiner Pflicht: die Wahrheit zu suchen und zu lehren. Sei dies strafbar in diesem Lande, so möge man ihn strafen und absetzen, wenn nicht, so müsse man die Ankläger einfach abweisen. „Ich glaubte," so sagt er in einem nach dem Ausgang des ganzen Handels an Reinhold gerichteten Sendschreiben, „ich glaubte es der Wahrheit schuldig zu sein, glaubte, es sei von unabsehbar wichtigen Folgen, daß die Höfe zu einem reinen Rechtsurteil genötigt würden. Fiele dies reine Urteil für mich aus, so habe die Wahrheit einen wichtigen Sieg erfochten. Fiele es gegen mich aus, so wüßten von nun an alle freien Denker, wie sie mit den gegenwärtigen Regierungen daran wären" [1]). Von diesem Standpunkte aus hatte Fichte in der

[1]) Mit den anderen Aktenstücken abgedruckt in „Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel", von J. H. Fichte, II², S. 87. Eine eingehende, gleich sehr von Einsicht und Billigkeit zeugende Darstellung des Vorganges im ersten Bande dieses Werkes. Die Druckschriften, die sich hierauf beziehen, im fünften Bande der „Sämtlichen Werke Fichtes". Vortrefflich hat auch der Kirchenhistoriker Hase in dem „Jenaischen Fichte-Büchlein" (1856) über die Sache gehandelt.

„Appellation an das Publikum“ und in der „gerichtlichen Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus“ seine Sache geführt; er stellt darin seine Lehre von Gott mit bestimmtesten und schroffsten Erklärungen als die wahre der seiner Ankläger, als einer niedrigen, falschen und abgöttischen gegenüber. „Damit,“ schließt die Appellation, „lege ich die Feder nieder, mit der Ruhe, mit welcher ich einst mein ganzes irdisches Tagewerk niederzulegen und in die Ewigkeit hinüberzutreten hoffe. Das noch zu sagen, was ich hier gesagt habe, war meine Sache; was nun weiter geschehen soll, ist Sache eines anderen.“ Wie Jesus vor seinen Richtern und ihren Schergen es ablehnte, etwas zurückzunehmen oder einen Ausweg zu suchen: „Habe ich übel geredet, so beweise es; habe ich aber recht geredet, warum schlägst Du mich?“ so lehnt Fichte jedes Einlenken und Nachgeben ab.

Nun aber tritt eine Abweichung ein: Fichte ließ sich zu einem falschen Schritt verleiten, den er bald bitterlich bereuen sollte; er ließ sich von einem Kollegen (dem bekannten Theologen Paulus, derzeitigen Prorektor) bestimmen, ein Privatschreiben an den Kurator der Universität, Geheimrat Voigt, zu richten, worin er erklärte, er glaube vorauszusehen, daß man, um Kursachsen eine Genugthuung zu geben, ihm durch den akademischen Senat eine derbe Weisung werde zukommen lassen; in diesem Fall werde es ihm die Ehre verbieten, Regierungen, die ihn eines solchen Verweises für wert erachtet hätten, länger unterworfen zu sein; er werde mit seiner Demission antworten, und mehrere hervorragende Kollegen seien entschlossen, das Gleiche zu thun; überdies sei ein neues Institut im Entstehen (er denkt

an Mainz), das ihnen einen gleichen Wirkungskreis in Aussicht stelle. Mündlich ließ er dem Kurator noch durch Paulus eröffnen, daß er andererseits bereit sei, privatim sich sagen zu lassen, was man in Weimar für notwendig halte.

Der Brief wurde von dem Empfänger als offizielles Aktenstück in der Beratung des Konseils vorgelegt; er erregte, als ein Versuch der Einschüchterung aufgefaßt, Entrüstung und führte zu dem schroffsten Vorgehen: der akademische Senat wurde angewiesen, Fichte (und Niethammer) einen Verweis wegen ihrer Unbedachtsamkeit, begangen durch Veröffentlichung so seltsamer und anstößiger Sätze, zu erteilen; und in einem Postskriptum wurde sogleich das von Fichte für diesen Fall in Aussicht gestellte Entlassungsgesuch als schon gestellt angesehen und angenommen. Es war in Wirklichkeit die Absetzung. Man hat den Eindruck, als habe die Regierung mit einer gewissen Hast die gegebene Handhabe ergriffen, um sich aus der unangenehmen Situation zu ziehen, nicht ganz unzufrieden, in dem trotzig gehaltenen Schreiben einen ostensiblen Grund zu haben, sich des unbequemen Philosophen zu entledigen.

Leider ließ Fichte sich hierauf von demselben politischen Kollegen nochmals zu einem falschen Schritt verleiten: er erklärte in einem Schreiben, daß der Verweis in der Form, worin er erteilt sei, überhaupt nicht die Voraussetzung erfülle, an die er die Stellung des Demissionsgesuches geknüpft habe. Man ließ sich auf nichts weiter ein, sondern fügte zu der Absetzung die Demütigung, daß man alle diese Dinge veröffentlichte.

So peinlich dieser Ausgang der Sache, nun nicht ohne seine Schuld, für Fichte war, so ungewiß die Lage, worin

der aus sicherer Stellung Hinausgeworfene sich befand — schien doch einen Augenblick selbst ein Aufenthaltsort, wo er von der Polizei unbelästigt leben könnte, in Frage gestellt —, so gewann er doch bald wieder seine Fassung und Ruhe. Er ging nach Berlin, zunächst ohne seine Familie, und fand in energischer Arbeit die Wiederherstellung des inneren Gleichgewichts. Man darf wohl auch annehmen, daß seine Tage in Jena doch gezählt waren. Seine Ankläger wären ihm dort auf den Fersen geblieben, er wäre von freiwilligen Aufpassern (er vermutete wohl mit Recht den ersten anonymen Denunzianten unter den Kollegen, er deutet, ohne den Namen zu nennen, auf den Mediziner Gruner) umgeben geblieben, die seine Vorlesungen überwacht und ihre Beobachtungen in Dresden, Weimar, Gotha mitgeteilt hätten; als intransigenter Freidenker und radikaler Politiker auch von solchen beargwöhnt, die nicht an theologischer Engherzigkeit litten, hätte er seine Stellung doch bald als unerträglich empfunden und die Stricke zerrissen. Und die Demütigung, die er durch jene falschen Schritte sich selber zugezogen hatte, war vielleicht zuletzt auch kein Unglück; sie war geeignet, seinen zur Unbändigkeit neigenden Stolz ein wenig zu mäßigen; er hat sich selbst alsbald durch offenes Bekenntnis seines Fehlers gereinigt. Und seinen früheren Gönnern und jetzigen Richtern zu Weimar trug er die Härte des Beschlusses nicht nach. Die Briefe, die er aus Berlin an seine in Jena zurückgelassene Frau richtete, sind ein schönes Denkmal seiner Gesinnung; er hat sich aller Verbitterung erwehrt, was ihm möglicherweise ohne seinen eigenen Fehler nicht so leicht geworden wäre; er hatte nun auch erfahren, wie leicht man auf dem schlüpfrigen Boden

der Politik ausgleitet. „Die weimarische Regierung," schreibt er an seine Frau, „hat in ihrer Art ganz recht gehabt, sowie ich in der meinigen; es hat zwischen uns beiden als Parteien eben so kommen müssen, und ich nehme ihnen nichts übel. Das erste, wenn ich nach Jena zurückkomme, wird sein, daß ich Voigt besuche, und Goethe und Schiller, und ihnen dies und Ähnliches sage."

Fichte blieb in Preußen. Es gehört zu den Ehrentiteln dieses Staates und Friedrich Wilhelms III. im besonderen, daß er den von Kursachsen vertriebenen heterodoxen Philosophen wie ehedem den Chr. Thomasius aufnahm und ihm bald darauf eine Stellung zuerst an der damals preußischen Universität Erlangen, sodann an der neuen Universität Berlin gewährte.

2.

Gehen wir nun mit einem Wort auf die Sache selbst ein: wie steht es mit dem Atheismus, dessen Fichte beschuldigt wurde, mit dem Glauben an Gott, zu dem er selbst sich bekannte?

Zuerst steht das außer allem Zweifel, daß Fichte mit seinem ganzen Wesen ein tief und echt religiöser Mann war, ein Mann, der im Ewigen lebte und webte. Man darf weiter sagen: es war viel von echter christlicher Empfindung und Gesinnung in ihm lebendig, d. h. altchristlicher Gesinnung, die von staatskirchlichen Unterthänigkeitsgefühlen allerdings ziemlich weit entfernt ist. Vor allem nimmt er, ganz gegen die eudämonistische Auslegung des Christentums bei seinen Zeitgenossen, den Radikalismus der altchristlichen Forderung auf: der Sinnenwelt und ihrer Lust ganz abzusterben, ganz

im Geistigen und Ewigen zu leben. Damit steht seine stolze Unabhängigkeit von der Welt in Verbindung, dieselbe, die einst in den Aposteln war, die in Luther wieder aufflammte: die Welt kann dem, der Gott lebt, nichts geben noch nehmen, nichts thun noch wehren; alle äußeren Zwecke und Güter, alle Erfolge oder Mißerfolge in der Welt sind unerheblich, das eine, was allein Bedeutung hat, ist: den Willen Gottes thun und dann gewiß sein, daß solches Thun gut ist und zum Guten führt. Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Ob dabei die Welt, die Welt, wie sie ist, bestehen kann, danach ist gar nicht zu fragen; kann sie die Predigt der Wahrheit und der Gerechtigkeit nicht ertragen, nun so mag sie zu Grunde gehen. Fragten auch die Apostel danach, ob mit der Lehre Jesu die Herrschaft des jüdischen Priestertums, das Königreich des Herodes oder das römische Reich bestehen könne? So wenig, als sie danach fragten, ob ihr eigenes Prosperieren in der Welt dabei bestehen könne; ja, die Feindschaft der Welt war ihnen, nach Jesu Wort, ein Zeugnis für die Wahrheit ihrer Lehre. Etwas davon empfand auch Fichte: was wäre eine Wahrheit, die aller Welt gefiele? Die echte Lehre wird zu allen Zeiten daran zu erkennen sein, daß sie die Welt wider sich erregt. Und auch etwas von dem Drang der alten Wahrheitszeugen war in ihm, für die Wahrheit und Gerechtigkeit zu leiden. Und hierzu, so empfand er nun, sei eben in diesem Falle die Gelegenheit gegeben: auf jener Seite die Welt, die vereinigten konservativen Interessen der verweltlichten Kirche und der mit dem Kirchentum alliierten bürgerlichen Gesellschaft, die ihre heiligsten Güter, ihre Ruhe, ihr Ansehen, ihre Pfründen, ihre Herrschaft durch die neue Philosophie

bedroht meinten. Etwas von der Freudigkeit des Märtyrers, der für die gute Sache zu leiden gewürdigt wird, spricht aus allen Schriften Fichtes in dieser Sache.

Also in alledem ist sicherlich das wirklich religiöse Leben auf Fichtes Seite. Aber wie steht es nun mit seiner Vorstellung von dem Wesen Gottes? Hebt nicht doch seine Philosophie auf, was für das Wesen Gottes schlechthin unentbehrlich ist? Man urteile selbst.

Zwei Dinge will Fichte nicht gelten lassen. 1. Gott ist nicht ein Einzelwesen, das andere Einzelwesen neben sich hat, nicht ein Individuum, nicht eine Substanz, denn eine Substanz ist ein in Raum und Zeit sinnlich existierendes Dasein. 2. Gott ist nicht ein Wesen, das den Menschen Glückseligkeit, d. i. Befriedigung ihrer sinnlichen Neigungen, verschafft, indem er etwa durch übernatürliche Einwirkung den Naturlauf nach ihren Wünschen ablenkt.

Sind diese beiden Stücke für den Begriff Gottes wesentlich?

Kein Zweifel, das gemeine Vorstellen neigt zu solcher Auffassung: Gott ein menschenähnliches Einzelwesen, das als Nothelfer in den Bedrängnissen des irdisch-sinnlichen Lebens angerufen wird. Ein Gott, so wird es sagen, den ich mir nicht als ein persönliches Individuum gegenüberstellen darf, ein Gott, der nicht als eine über der Natur stehende Macht diese im Sinne meiner Glückseligkeit bestimmt, ist kein Gott, ist nicht, was ich meine, wenn ich von Gott rede, was ich brauche, wenn ich zu Gott bete. Und die sogenannte „natürliche Theologie" des 18. Jahrhunderts unternahm es dann, aus der Ordnung der Natur das Dasein eines solchen Wesens, einer die Natur in Absicht auf den Lebensgenuß der Lebewesen ordnenden und leitenden Intelligenz

philosophisch zu beweisen. Als Anhänger dieser Anschauungen richteten die Ankläger gegen Fichte die Beschuldigung des Atheismus. Daß er die natürliche Theologie, die vernünftigen Begriffe und die Vernunftbeweise von dem Dasein Gottes verachte, das rechneten sie ihm als Atheismus an.

Hiergegen erhebt sich Fichtes Zorn; diese „natürliche Theologie" ist ihm durch die große von Kant ausgehende Revolution der Philosophie völlig abgethan. Mit der ganzen Wucht seines leidenschaflichen Wesens wendet er sich in der „Appellation an das Publikum" gegen so niedrige Anschauungen vom göttlichen Wesen, die ihm nur in der niedrigen Gesinnung sinnlicher, geistloser Eudämonisten ihren Wurzelboden haben zu können scheinen. Eudämonismus und Dogmatismus sind ihm Schößlinge aus einer Wurzel, wie andererseits Moralismus und Idealismus. Ein solches Wesen, wie jene aus Gott machten, vermöge weder der denkende Mensch als seiend anzuerkennen noch der wahrhaft religiöse und moralische zu verehren. Ein Gott, der, selbst ein Sinnenwesen, die sinnliche Glückseligkeit zu befördern zum Geschäft hätte, der der Begier diente, wäre „ein verächtliches, ja ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich ‚der Fürst der Welt', der schon längst durch den Mund der Wahrheit, welchem sie die Worte verdrehen, gerichtet ist." — „Sie sind die wahren Atheisten, sie sind gänzlich ohne Gott und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen. Daß ich diesen ihren Götzen nicht statt des wahren Gottes will gelten lassen, dies ist, was sie Atheismus nennen; dies ist's, dem sie Verfolgung geschworen haben."

Diesem Gott gegenüber hatte nun Fichte in jenem Aufsatz, der zu dem Streit den Anlaß gab, den wahren Gott erklärt als die moralische Weltordnung. Er fügt in späteren Erläuterungen hinzu: Ordnung als thätiges Ordnen (ordo ordinans), nicht als seiende Anordnung, als toter Effekt einer Thätigkeit, wie denn seine Philosophie überhaupt nur lebendige Thätigkeit als wirklich anerkenne (Werke V, 382). Man pflege Gott Geist zu nennen; mit Recht, sofern damit Gott nicht die Form des beschränkten menschlichen Geistes beigelegt, sondern nur das tote, beharrliche Sein, wie es der materiellen Substanz zukomme, abgelehnt werde. Der Geist ist nur als lebendige Thätigkeit; wie die Seele nichts ist als das Denken, Begehren, Fühlen selbst, so ist Gott nichts als das notwendig anzunehmende Schaffen, Erhalten, Regieren selbst (V, 369). Was er aber schafft und ordnet, das ist eben nicht die Natur, die Sinnenwelt, die bloß Erscheinung ist, sondern die wahrhaft wirkliche, die intelligible, die geistige, die moralische Welt. Und so können wir nun sagen: der Glaube an Gott ist nichts als die moralische Gewißheit, daß jede wahrhaft gute That ihres Gelingens und ihrer ewigen Wirklichkeit und Bedeutung gewiß ist, denn sie ist in Gott gethan; wie umgekehrt alles schlechte und gemeine sinnliche Streben an sich nichtig und vergänglich ist. Und mit diesem Glauben ist die Seligkeit notwendig verknüpft; dem, der an Gott glaubt, der glaubt, daß die sittliche Weltordnung das absolute Gesetz der Wirklichkeit ist, der lebt in der Gewißheit, daß das Gute allein ist; das andere sinkt für ihn zum nichtigen Schein herab. Also das ist Gott, die Einheit des Guten und des Wirklichen. Er ist aber nur für den lebendigen, thätigen Glauben; nicht für das theoretische Begreifen. Alles Begreifen ist ein Beschränken; das

Endliche allein ist begreiflich, nicht das Unendliche und Ewige. Durch ein göttliches Leben allein wird man Gottes inne.

Fichte behauptet, eben dies sei die Lehre des Christentums von Gott, wie er das später, in der Anweisung zum seligen Leben, besonders in der sechsten Vorlesung, in Anlehnung an das Evangelium Johannis, weiter ausführt; wogegen die andere Ansicht von Gottes Wesen und Wirksamkeit, aus dem Gesichtspunkt des christlichen Gottesglaubens gesehen, als abergläubischer Götzendienst sich darstelle.

Wie steht es nun hiermit? Hat Fichte ein Recht, sich auf die Schrift, auf die Lehre Jesu Christi zu berufen? Ich denke wohl. Schon das Alte Testament hat Gottes Wesen so über die Welt erhoben, daß er schlechterdings nicht mehr als ein menschenähnliches Einzelwesen vorgestellt werden kann; und Israel ist sich dieser That, der Begründung des Monotheismus, bewußt; mit stärkster Betonung wird Gott, der eine, der allein wahre und wirkliche, den Göttern der übrigen Völker entgegengesetzt, als ein Wesen von völlig anderer Art. Diese sind nichts als sinnliche Einzelwesen, als solche in der Welt seiend und neben sich andere Einzelwesen habend; Gott dagegen ist nicht in der Welt, ihn faßt nicht Raum und Zeit, er ist keiner Kreatur vergleichbar, darum das Verbot, von ihm sich ein Bildnis zu machen, es möchte die Vorstellung von seinem Wesen fälschen.

Alles das bleibt die Voraussetzung auch für das Neue Testament: Gott von Sinnlichkeit und sinnlicher Vorstellbarkeit absolut fern. Dazu kommt nun aber im Christentum die entschiedenste Hervorhebung von zwei Stücken: 1. Gott ist nicht, wie die heidnischen Götter, wie es auch noch der Jahveh des Alten Testaments war, ein Spender sinnlicher

Güter im irdischen Leben; das Christentum verheißt seinen Jüngern keine Genüsse und Gemächlichkeit in dieser Welt, sondern Kampf, Mißachtung, Verfolgung, Trübsal aller Art; es verweist sie auf das ewige Leben, dessen Inhalt es als Seligkeit bestimmt, doch gleich hinzufügend, daß darunter nicht etwas der Befriedigung sinnlicher Begierden von ferne Ähnliches zu verstehen sei, sondern ein Sein bei Gott, ein völliges Eingehen in sein Wesen. 2. Gott wird nicht erkannt durch Theologie, sondern durch ein Leben nach Gottes Willen: „Wer den Willen meines Vaters im Himmel thut, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott ist."

Ich denke demnach, daß Fichte mit gutem Recht seinen Anklägern gegenüber sich als der wahre Vertreter des echten Christentums und des rechten Gottesglaubens fühlte. Ein starkes Streben nach theoretischer Klarheit, nach konsequent durchgeführten Gedanken führte ihn bei seinem heftigen Drang, reformatorisch auf die Zeit zu wirken, und der trotzigen Aufrichtigkeit seines Naturells zu einer Fassung seiner Gedanken, die Anstoß erregen konnte und wohl auch sollte. Man wird auch sagen dürfen, daß er die Anhänger des Alten nicht immer gerecht behandelte; es ließ sich gewiß eine Auslegung ihrer Gotteslehre finden, die ihnen den harten Vorwurf abergläubischer Abgötterei erspart hätte. Doch er war der Angegriffene, war, unter erfolgreicher Anrufung der Polizei, des Atheismus beschuldigt; es war sein Recht, er empfand es zugleich als sittlich-religiöse Pflicht, sein philosophisches Glaubensbekenntnis in Hinsicht auf die Religion laut auszusprechen und in schärfsten Gegensatz zu dem matten und sinnlichen Eudämonismus und Anthropomorphismus der natürlichen Religion zu bringen.

Wie kam es doch, daß Fichtes Bekenntnis so großen Zorn und so dringende Besorgnis erregte, während dieselben Gedanken bei Kant, der dazu dem religiösen Leben viel ferner stand, beinahe unangefochten geblieben waren? Es sind, außer Fichtes persönlicher Schroffheit, die ihm überall Feinde erweckte, wesentlich zwei Ursachen. Die eine ist, daß Fichte, im Drang, auf die Zeit zu wirken, die Gedanken klarer und faßlicher vortrug; er selbst spricht einmal von der Obskurität, die Kant geschützt habe. Der andere ist, daß inzwischen die Revolution in Frankreich ausgebrochen war und alle Anhänger des Alten aus ihrer Ruhe aufgerüttelt hatte. Die Revolution berief sich auf die Vernunft; so begann vor der Vernunft sich zu fürchten, wer von der Revolution sich bedroht fühlte. Nicht der Atheist, sondern der rücksichtslose Rationalist und freie Denker wurde in Fichte verfolgt; und um der Anklage Nachdruck zu geben, wurde er dann zugleich als Demokrat und Atheist verschrieen; schon bei seinem ersten Konflikt vom Jahre 1794 (er war aus Anlaß der von ihm am Sonntagmorgen gehaltenen moralischen Vorlesungen für Studierende entstanden) hatten seine Ankläger auf den zu Paris eingerichteten Kult der Vernunft hingewiesen: an diesen „Gottesdienst" erinnere offenbar Fichtes Unternehmen, Robespierre sein Vorbild.

3.

Überblicken wir zum Schluß den ganzen Vorgang, so tritt uns darin das Typische solcher Kämpfe entgegen. Drei Parteien sind darin thätig: 1. die Hüter der geltenden Lehre, 2. die Bringer neuer Ideen, 3. zwischen beiden die Politiker. Fichte giebt den drei Parteien (in der gerichtlichen Ver-

antwortung, V, 273) die Namen: Obskuranten, Lichtfreunde, Geschäftsleute. Die ersten, man kann sie auch die Pfaffen nennen, deren es denn nicht bloß in der Kirche giebt, sehen in den neuen Gedanken, im Angriff auf die geltende Lehre zugleich einen Angriff auf ihr eigenes Ansehen; sie rufen die Staatsgewalt zur Unterdrückung der Neuerung auf, die nicht nur höchst unnötig, sondern sicherlich auch staatsgefährlich sei: der Erschütterung der geltenden Anschauungen müsse die Erschütterung und zuletzt der Umsturz der bestehenden Ordnung folgen. — Die Verkünder der neuen Ideen, man kann sie auch Propheten nennen, sehen ihrerseits das Fortschreiten der Menschheit zu einer höheren Stufe geistlichen und sittlichen Lebens an das Durchdringen der neuen Wahrheit geknüpft und predigen darum mit leidenschaftlicher Ungeduld: das Alte sei tot und abzuthun, damit das Bessere, Höhere Raum gewinnen könne.

Mitten inne zwischen beiden stehen die Politiker. Ihrer persönlichen Empfindung nach sind sie meist dem Neuen nicht abgeneigt; es ist das Vorrecht des vornehmen Mannes, das Neue zuerst zu erkennen; es zeigt den Mann von Welt, von den Vorurteilen der Schule frei zu sein; es verrät den Mann von Geist, das Alte trivial und langweilig zu finden. So sehen wir im 16. Jahrhundert die Höfe, die weltlichen und auch die geistlichen, zuerst der Renaissance zufallen; so fanden im 17. Jahrhundert die neuen Wissenschaften an den großen Herren teilnehmende Gönner und Schutz gegen die alten Schulpotentaten; so waren im 18. Jahrhundert Voltaire und seine Jünger die Gäste und Genossen der Fürsten.

Auf der anderen Seite bringt es nun freilich die Stellung mit sich, daß die Großen der Erde großen Veränderungen

in den öffentlichen Lebensordnungen nicht geneigt sind; wer im Besitz ist, ist zuletzt immer konservativ, er mag sich noch so mutwillig dem Spiel mit revolutionären Gedanken hingeben. Die vornehme Welt liebt das Neue, aber nur als Divertissement in der Gesellschaft, nicht als bewegende Macht in den Massen. Und darum ist man geneigt, eine Ausbreitung neuer Gedanken über den Kreis der „Gesellschaft" zuletzt doch bedenklich zu finden: besser, nicht zu laut und deutlich davon reden.

Von hier aus ist nun das Verhalten der Politiker zu jenen Konflikten zu verstehen. Ungern mit solchen Sachen sich befassend (Ehre ist auf keine Weise dabei zu gewinnen), neigen sie zunächst dazu, sie überhaupt als nicht vor ihr Forum gehörig abzuweisen. Nehmet ihr ihn hin, sagt Pilatus, und seht zu, wie ihr mit ihm fertig werdet. Gedrängt von den Anklägern: wenn ihr nicht gegen die Neuerer einschreitet, dann ist auch eure Autorität nicht mehr sicher; jetzt läßt sich die Sache noch damit schlichten, daß ein unruhiger Kopf zur Ruhe gebracht wird, später würden Volksunruhen mit Strömen Bluts gedämpft werden müssen, es ist aber offenbar doch besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe — so gedrängt, suchen sie dann einen Kompromiß zu finden. Politische Geschäftsleute leben in Kompromissen und von Kompromissen. So suchen sie nun auch hier eine Mittellinie. Einerseits suchen sie den Angeklagten zu retten, gegen das Äußerste zu schützen, anderseits es mit den Anklägern nicht zu verderben, ihnen eine Genugthuung zu geben, etwa durch eine leichte Züchtigung des Angeklagten: es kann dem Querkopf, der ohnehin zum Übermut neigt, nicht schaden, wenn er an die ihm gesteckten Grenzen erinnert und zum Paktieren angehalten wird.

Dieser aber haßt das Paktieren wie eine Todsünde; was dem Politiker so leicht und selbstverständlich erscheint, Kompromisse zu schließen, das ist dem Vertreter von Ideen das schlechthin Unerträgliche; er hat das Gefühl, Ideen haben Kraft und Wert nur durch Reinheit und Konsequenz, der Kompromiß ist für Gedanken, was das Schermesser der Delila für die Stärke Simsons war. Er widersetzt sich also dem guten Rat, der wohlwollenden Weisung, der Annahme der Loslassung unter leichten Bedingungen; sein Stolz erhebt sich, wie der des Sokrates, da er in jener denkwürdigen Gerichtsverhandlung, statt sich kleiner Strafe schuldig zu bekennen, der Speisung im Prytaneum sich würdig erkannte. Und nun erwacht der Stolz des Machthabers in dem Politiker: habe ich nicht Macht, dich zu verurteilen und dich los zu lassen? Und statt zu bitten, meinst du mir, der es gut mit dir vorhatte, mit geringschätzigem Schweigen oder hochmütigem Fordern oder gar mit Trotz und Drohen begegnen zu dürfen? Ich wollte dir heraus helfen; wenn du nicht willst, nun, so fahre hin, du Narr, auf eigne Hand.



Ein paar merkwürdige Äußerungen Goethes, der den Atheismusstreit als Handelnder zu Weimar mit erlebt hatte, mögen die Darstellung beschließen. Er schreibt in den „Annalen", mit leisem Verdruß der kaum beizulegenden Händel gedenkend, in welche die Philosophen die Regierung zu Weimar verwickelt hätten: „Kleine und größere Widerwärtigkeiten waren kaum, nicht ohne Unbequemlichkeit der oberen Behörden, gelöscht und geschlichtet, als uns Fichtes Äußerungen über Gott und göttliche Dinge, über die man

freilich besser ein tiefes Stillschweigen beobachtet, von außen beschwerende Anregungen zuzogen." „Er ward in Anspruch genommen, seine Verteidigung besserte die Sache nicht, weil er leidenschaftlich zu Werke ging, ohne Ahnung, wie gut man diesseits für ihn gesinnt sei, wie wohl man seine Gedanken, seine Worte auszulegen wisse; welches man freilich nicht gerade mit dürren Worten ihm zu erkennen geben konnte, und ebensowenig die Art, wie man ihm auf das Gelindeste heraus zu helfen gedacht." „Dann kam jener Brief Fichtes, worin er, mit Ungestüm und Trotz, einen Vorhalt oder Verweis ablehnen zu müssen erklärte." „Hierdurch war nun auf einmal aller gegen ihn gehegter guter Wille gehemmt, ja paralysiert: hier blieb kein Ausweg, keine Vermittelung mehr übrig, und das Gelindeste war, ihm ohne weiteres seine Entlassung zu erteilen."

Es ist Goethe, der Politiker, der aus diesen Zeilen spricht. Doch steht der Mensch dahinter. Er liebt überall die stillen Wirkungen, die allmählichen Übergänge, wie in der Natur, so in der Geschichte; darum ist ihm das stürmische Vorgehen leidenschaftlicher Geister zuwider. Es ist eine Schranke in seiner Natur, daß er für das gewaltige Wollen umwälzender Geister kein sympathisches Verständnis hat, daher hat er auch kein rechtes Verhältnis zu Persönlichkeiten wie Luther.

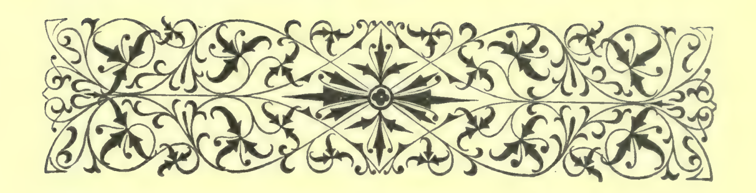




Ernst Haeckel als Philosoph.







I.

Vor ein paar Jahren habe ich die moderne Philosophie gegen das Verwerfungsurteil verteidigt, das O. Willmann in seiner Geschichte des Idealismus über sie im Namen des christlichen Glaubens oder vielmehr der katholisch-kirchlichen Philosophie gefällt hatte. Ich gab der Verteidigungsrede die Überschrift: „Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie." Eine ähnliche Überschrift hätte ich auch den folgenden Blättern geben können. Auch hier wird es sich handeln um eine Verteidigung der Philosophie gegen ein allgemeines Verwerfungsurteil, nur daß es diesmal nicht im Namen der Religion, sondern der Wissenschaft gefällt wird. E. Haeckel hat in seinem jüngsten Werk[1]) im Namen der Naturwissenschaft das Urteil gesprochen, er hat der Philosophie wenigstens der Universitäten jede Bedeutung aberkannt und die Aufgabe, zu deren Lösung sie sich vollständig unfähig erwiesen

[1]) **Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Von Ernst Haeckel,** Dr. phil., Dr. med., Dr. jur., Dr. scient., **Professor an der Universität Jena. Vierte, unveränderte Auflage. Achtes bis zehntes Tausend.** 1900.

habe, in die eigene Hand genommen. Gleich ist bei den beiden Richtern die Selbstgewißheit der höheren Einsicht, gleich der Eifer und die Zuversicht, durch die Vernichtung der falschen und unfähigen Philosophie der guten Sache zu dienen, gleich auch der Angriffspunkt: hier wie dort ist es die Kantische Philosophie, auf die sich in erster Linie der Ansturm richtet. Verschieden sind die Gründe des Urteils: dort erscheint die Philosophie schuldig, die Religion zu stören, hier wird sie schuldig befunden, die Wissenschaft zu mißachten und den Aberglauben zu schützen. Dort ist Kant der Revolutionär, der alle Autorität, alle objektive Wahrheit durch seinen Subjektivismus untergräbt, hier ist er der Reaktionär, der den Glauben gegen die Wissenschaft halten will. Verschieden ist auch Habitus und Ton des Richters: dort das Pathos der Entrüstung, womit die Auflehnung gegen die berechtigte Autorität zurückgewiesen wird, hier das geringschätzige und überlegene Lächeln, womit der fortgeschrittene Moderne von der Höhe des eigenen Selbstbewußtseins auf die Rückständigen herabsieht.

Es wird durch diese beiden Werke die Lage bezeichnet, in der sich die Philosophie nun schon geraume Zeit befindet. Mitten hindurch zwischen zwei feindlichen Heerlagern geht ihre Straße, von beiden Seiten wird sie angegriffen und beschimpft. Von der einen Seite wird ihr vorgeworfen, daß sie dem Unglauben als Führer- und Verführerin diene, von der andern, daß sie die Wissenschaft verrate und das Volk betrüge, indem sie die alten Ladenhüter des Glaubens, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, immer wieder mit einem neuen Aufputz oder Mäntelchen versehen, zu Markt bringe. Kein Zweifel, die beiden Gegner hassen sich untereinander, aber

in ihrer Feindschaft gegen die Philosophie sind sie einig. Und in gewissem Sinne schätzen sie sich gegenseitig und können einander nicht entbehren: ich zweifle nicht daran, daß man Haeckels Welträtsel in der katholischen Litteratur überall mit einer gewissen freudigen Genugthuung vorführen wird: hier habe man die moderne Philosophie in ihrer endlich offenbar gewordenen vollendeten Gestalt. Und so hat Haeckel an der katholischen Theologie und Philosophie ein gewisses ästhetisches Wohlgefallen: hier sehen wir in ursprünglicher und frei entwickelter Gestalt, was in der modernen Philosophie, so z. B. in dem Kantischen Kritizismus, nur noch in verkümmerter und verkrüppelter Bildung vorliegt. In der That, was wäre Haeckel ohne seinen Gegensatz? Und anderseits ist nicht zweifelhaft, daß ein Buch wie die Welträtsel dem Infallibilismus, natürlich wider Willen, gute Dienste leistet.

Von diesem Gesichtspunkt gesehen, gewinnt das Werk Haeckels eine Bedeutung für die Philosophie, die es an sich nicht hat. Denn einen Gewinn an philosophischer Einsicht, das will ich gleich bekennen, habe ich daraus nicht zu schöpfen vermocht, und an seinen Urteilen über die Philosophie hätte man ein Recht, stillschweigend vorüberzugehen; sie gehören zu jener Art von Urteilen, die, mit Kants Ausdruck, vor der Untersuchung vorhergehen. So sicher sie auftreten (was sie übrigens mit allen a priori-Urteilen gemein haben), so wenig findet sich eine Spur, daß Haeckel jemals philosophischen Werken ein ernstliches Studium gewidmet habe, man müßte denn die zahlreichen Büchertitel, die er, freilich in seltsamer Zusammenstellung, den einzelnen Kapiteln hat vordrucken lassen, als einen Beweis anerkennen.

Und es ist verständlich, daß er es nicht gethan hat: wie sollte, wer sich im Besitz der wahren Philosophie weiß, sie vor fremden Thüren suchen? Also an sich wäre es gerechtfertigt, wenn die Philosophie, erlittene Geringschätzung mit gleicher Münze vergeltend, das Werk unbeachtet ließe. Aber Bedeutung gewinnt es als Zeichen der Zeit. Der Umfang, in dem es gekauft und gelesen wird — „10 000 Exemplare wurden in wenigen Wochen verschlungen", verkündigt die Verlagsbuchhandlung —, ist ein Beweis dafür, daß die Gattung von Verächtern der Philosophie, die durch die Namen C. Vogt und Büchner der früheren Generation bezeichnet wurde, auch am Anfang des neuen Jahrhunderts noch lebt und thätig ist. Man darf wohl annehmen, daß einem sehr großen Teil der Käufer jener 10 000 Exemplare von philosophischer Litteratur überhaupt nichts bekannt wird, als was ihr hier in Gestalt von fertigen Verwerfungsurteilen darüber zu Gesicht kommt.

Daß die folgenden Bemerkungen nicht in der Erwartung geschrieben sind, sie könnten den berühmten Jenaer Biologen davon überzeugen, daß der objektive Wert seiner philosophischen Gedanken der subjektiven Befriedigung nicht gleichkomme, die sie ihm gewähren, brauche ich nicht zu sagen. Autodidakten in der Philosophie zu belehren, ist von allen Geschäften das hoffnungsloseste. Sie sind geschrieben für Leute, die durch den großen Namen des Verfassers und durch den Kredit, den er sich in seiner Wissenschaft erworben hat, versucht sein könnten, auch alles, was er hier für ausgemachte Wahrheit hinstellt, dafür anzunehmen. Ich betone: die nachfolgende Betrachtung gilt Haeckel, dem Philosophen, nicht Haeckel, dem Biologen. Sie will verhindern helfen, daß

das Ansehen, dessen dieser sich erfreut, zu einem Freibrief für alle seine grundlosen Behauptungen und leichtfertigen Urteile über philosophische Dinge werde. Was ich darzuthun vorhabe, ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als dies: daß Haeckel als Philosoph nicht ernst zu nehmen ist.

Ich habe mich nicht gern entschlossen, einem Manne, der wirkliche Verdienste hat, so entgegenzutreten. Es soll ihm unvergessen bleiben, daß er als junger Mann den Mut hatte, für den damals noch von allen Autoritäten verworfenen Darwin einzutreten, und ebenso die Kühnheit, womit er die durch Darwin gestellte ungeheure Aufgabe auf sich nahm, die Geschichte der Lebensformen auf Erden zu konstruieren, ihren Stammbaum darzustellen; wobei es dahingestellt bleiben kann, wieviel von dem ersten Entwurf sich als dauernd erweist. Die Aufgabe konnte nur von einem Manne in Angriff genommen werden, der etwas vom Künstler und Poeten, etwas von dem Trieb und Wagemut eines Weltenschöpfers in sich fühlte. Diesen künstlerischen, freudigen, produktiven Haeckel, wie ihn W. Bölsche uns dargestellt hat, lasse ich gelten. In den „Welträtseln" tritt uns ein anderer Haeckel entgegen, ein negativer, beschränkter, verdrießlich absprechender Haeckel, dessen Philosophie eigentlich aus lauter Negationen besteht: kein von der Welt getrennter Gott, keine vom Körper unterschiedene Seele, kein über das Wissen hinausgehender religiöser Glaube, keine Philosophie außer der mechanistischen Physik, und der dann den so gewonnenen leeren Raum mit einigen dürftigen, leeren Wörtern ausfüllt: Substanz, Monismus, Psychoplasma u. s. w. Damit sollen alle jene Fragen erledigt sein, die den Menschengeist seit Jahrtausenden in Unruhe und Nachdenken versetzt

haben. Und wer sich nun nicht zufrieden geben will, der wird mit dem großen Bann der Unwissenschaftlichkeit, der Unfähigkeit zu klarem Denken oder auch der Unehrlichkeit bedroht. Diesem Haeckel, der es nicht gestatten will, daß jemand sich andere und weitere Gedanken über die Dinge macht, als er denken kann, seinen leichtfertigen und herausfordernden Urteilen gelten die folgenden Bemerkungen. Sind sie scharf, er ist der Herausforderer.

In dem Vorwort zu den „Welträtseln“ nimmt er, mit einem Anlauf zur Bescheidenheit, für seine Gedanken nicht absolute Geltung in Anspruch. „Das Einzige, was ich für sie in Anspruch nehme, und was ich auch von meinem entschiedensten Gegner verlangen muß“ (will sagen: dessen Anerkennung ich verlange) „ist: daß meine monistische Philosophie von Anfang bis zu Ende ehrlich ist, d. h. der vollständige Ausdruck der Ueberzeugungen, welche ich durch vieljähriges eifriges Forschen in der Natur und durch unablässiges Nachdenken über den wahren Grund ihrer Erscheinungen erworben habe.“ Daß wir in dem Buch von den Welträtseln den ehrlichen und rückhaltlosen Ausdruck von Haeckels Anschauungen haben, daran wird niemand zweifeln; ich bin auch noch bereit, anzuerkennen, daß er in guter Meinung, im Eifer für Wahrheit und Aufklärung diese Aufsätze geschrieben hat. Dagegen würde ich zu dem „unablässigen Nachdenken über den wahren Grund der Naturerscheinungen“ schon ein Fragezeichen machen: ein Nachdenken wird ja nicht stattfinden ohne ein Zweifeln und Fragen; ich würde mich aber getrauen, aus seinen eigenen Schriften nachzuweisen, daß die Zeit, wo er noch fragen und zweifeln konnte, bereits sehr weit zurückliegt; im besonderen atmet

aus dieser Schrift nichts als alte, verjährte, dogmatisch erstarrte Gewißheit. Und eben darum würde ich ein Fragezeichen oder auch zwei zu seinem Beruf zur Philosophie machen: wer keine Probleme sehen kann, der taugt nicht zum Philosophen. Das Sich-Wundern (θαυμάζειν), das In-Verlegenheit-gesetzt-werden durch die Dinge (ἀπορεῖν) ist nach der Einsicht der griechischen Weisen die Voraussetzung des Philosophierens, die Disposition hierfür das eigentliche philosophische Temperament. Ich kenne wenig Schriftsteller, die davon weniger haben als Haeckel. Er ist, wie schon Lasson in einer Besprechung der „Welträtsel" hervorgehoben hat, durch und durch Dogmatiker. Ja, er hat eine, beinahe möchte man sagen beneidenswerte, Gabe, mit einer Formel, einem Wort, einem neugeprägten Kunstausdruck sich eine absolute Befriedigung hinsichtlich der schwierigsten Probleme zu verschaffen. Endlich wäre zu der im Vorwort zur Schau getragenen Bescheidenheit ein Fragezeichen zu machen oder auch zwei oder drei: im Buch spricht Unfehlbarkeit.

2.

Fassen wir Haeckels Gedanken in eine Summe, so lautet sie: die Naturwissenschaften allein sind Wissenschaft, alles übrige hat nichts zu sagen. Er wird nicht müde, uns zu versichern, daß die Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert unermeßliche Fortschritte gemacht haben. Dagegen seien die Philosophie und mit ihr alle Geisteswissenschaften rückständig geblieben; sie stünden ungefähr noch auf demselben Fleck wie am Ausgang des Mittelalters. Die Philosophie, die Psychologie, die Schulwissenschaften, die Rechtswissenschaft, die Politik und gar die Theologie sind wirklich in einem

entsetzlichen Zustand, glauben sie doch noch an ein apartes Seelenwesen und halten dieses für „frei" und „unsterblich". Ja, sie glauben sogar noch an einen „persönlichen Gott"; die „neuere mystische Theologie" stellt ihn als ein „unsichtbares — eigentlich gasförmiges — Wesen dar und läßt ihn doch gleichzeitig nach Menschenart denken, sprechen und handeln; sie gelangt dadurch zu dem paradoxen Begiff eines gasförmigen Wirbeltieres" (S. 14). Man kann sich hiernach schon eine Vorstellung davon machen, in welchem wahrhaft deplorablen Zustand unsere von solchen Wissenschaften bedienten Anstalten, unsere Kirche, unsere Schule, unser Staat sind. Die Juristen und die Politiker wissen nichts von der Zoologie und den Zellen: „Als ich einmal einem bedeutenden Juristen versicherte, daß die winzige Eizelle, aus der sich jeder Mensch entwickelt, lebendig sei, ebenso mit Leben begabt, wie der Embryo von neun Monaten, fand ich nur ein ungläubiges Lächeln" (S. 9). Daher die „entsetzliche Fülle von soziologischen Irrtümern und von politischer Kannegießerei, welche unsere Parlamentsberichte und auch viele Regierungserlasse auszeichnen". „Unseren meisten Lehrern erscheint immer noch als Hauptaufgabe jene tote Gelehrsamkeit, die aus den Klosterschulen des Mittelalters übernommen ist; im Vordergrunde steht der grammatikalische Sport und die zeitraubende gründliche Kenntnis der klassischen Sprachen" (S. 11). Daher denn „so traurige Bilder, wie sie uns jetzt am Schluß des 19. Jahrhunderts der deutsche Reichstag vor Augen führt: die Geschicke des gebildeten deutschen Volks in der Hand des ultramontanen Centrums; statt Recht und Vernunft regiert Aberglaube und Verdummung".

Und dagegen auf der anderen Seite die ungeheuren Fortschritte der Naturwissenschaften in Theorie und Technik. Vor allem hat das Jahrhundert zwei größte Entdeckungen gebracht: das „Substanzgesetz“ und die „Entwicklungslehre“. „Daß die Welt nichts weiter ist als eine ewige ‚Entwicklung der Substanz‘, dieser gewaltige Gedanke ist ein Kind des 19. Jahrhunderts.“ (S. 6.) Es ist für Haeckel die zusammenfassende Formel für die unermeßlichen Fortschritte in der Physik, Chemie, Kosmologie, Geologie und Biologie, die in den letzten Menschenaltern gemacht worden sind.

Die dringende Aufgabe, die damit der Gegenwart gestellt ist, ist die: eine neue Philosophie zu schaffen, die diese Fülle der Erkenntnis in sich aufgenommen hat, und durch sie „jene abstrakte und größtenteils metaphysische Wissenschaft, welche auf unseren Universitäten seit Jahrhunderten als Philosophie gelehrt wird“, zu verdrängen.

Haeckel ist überzeugt, daß ihm diese Aufgabe in der Hauptsache gelungen ist. Er sagt über seine neue Philosophie, die „monistische“, im Vorwort: sie sei die Frucht einer halbhundertjährigen Gedankenarbeit: „ich darf jetzt,“ heißt es in der Vorrede, „wohl annehmen, daß sie reif im menschlichen Sinne ist; ich bin auch völlig gewiß, daß diese ‚reife Frucht‘ vom Baum der Erkenntnis für die kurze Spanne des Daseins, die mir noch beschieden ist, keine bedeutende Vervollkommnung und keine prinzipiellen Veränderungen erfahren wird.“

Ich gestehe, daß mir diese Frucht des Denkens in der Hauptsache völlig ungenießbar ist. Ich lasse dabei die naturwissenschaftlichen Anschauungen, die Haeckel zu Grunde legt, stehen. Ich habe gar nichts gegen die entwicklungsgeschicht-

liche Betrachtung, im Gegenteil, ich bin von ihrer Wahrheit im Prinzip und ihrer Brauchbarkeit als Forschungsmaxime durchaus überzeugt; ich mache auch keine Ausnahme zu Gunsten des Menschen und habe keine Bedenken gegen ihre Verwendung auch in der Psychologie, im Gegenteil: ich halte solche Anwendung für notwendig und fruchtbar. Ich glaube auch nicht, um den Naturphilosophen darüber zu beruhigen, an eine „besondere, unsterbliche Seelensubstanz" und halte so wenig als er die „uralte semitische, aus dem ersten Buch Moses herübergenommene Schöpfungssage" für eine wissenschaftliche Theorie, noch glaube ich, daß überhaupt die Welt einmal von einem menschenähnlichen Einzelwesen in ähnlicher Art wie ein Produkt menschlicher Kunst hervorgebracht worden ist: in der physischen Welt gilt es, ausschließlich aus physischen Kräften zu erklären, ohne Einmischung über- oder außerphysischer Wesen und Kräfte. Ich habe endlich gar nichts gegen das Unternehmen, von den Naturwissenschaften aus und im besonderen von den Ergebnissen aus, die uns ihr reiches Wachstum in diesem Jahrhundert zugeführt hat, zur Lösung der letzten Probleme vorzudringen; im Gegenteil, ich halte dies für durchaus wünschenswert und notwendig; freilich kann ich das Unternehmen in dem Zeitalter, dem Fechner und Lotze, dem H. Spencer und Wundt angehören, nicht für ein so neues ansehen, als es enthusiastischen Bewunderern Haeckels erschienen ist.

Also nicht gegen die Voraussetzungen des Unternehmens erhebe ich Widerspruch, wohl aber gegen die philosophischen Folgerungen, die hier aus diesen Voraussetzungen als allein mögliche Gedanken über die Natur der Welt und das Wesen der Dinge abgeleitet werden. Und noch entschiedeneren

Widerspruch erhebe ich gegen die absprechenden und leichtfertigen Urteile über fremde Gedanken, z. B. über die Kantische Philosophie, die vor der Be- und Verurteilung kennen und verstehen zu lernen Haeckel nicht für notwendig gehalten hat, wie ich beweisen werde. Und nicht minder gegen die leichtfertige und täuschende Benutzung fremder Gedanken, z. B. der Philosophie Spinozas, die vor der Benutzung kennen und verstehen zu lernen Haeckel ebensowenig für notwendig gehalten hat, wie ich auch zu beweisen vorhabe.

Was Haeckel fehlt, das ist überall dasselbe; es ist, was Goethe die Fähigkeit nennt, zu sehen, „wo eigentlich das Problem angeht". Er sieht, seitdem ihm der Darwinismus das Problem der Entstehung der Arten aufgelöst hat, nirgends mehr Probleme, sondern nur bereite Lösungen. Und deshalb fehlt es ihm freilich auch vollständig an dem Interesse und an der Fähigkeit, philosophische Werke zu verstehen: ihre Fragen sind ihm keine Fragen. Er aber hält das für seinen größten Vorteil: da für ihn die Fragen Kants und Spinozas keine Fragen sind, so schließt er, giebt es also überhaupt für mich keine ungelösten Fragen mehr, oder: alle Welträtsel sind durch meinen „Monismus" aufgelöst.

Wäre das ein individuelles Phänomen, so wäre darüber ja nichts weiter zu sagen; es ist aber, wie es die Masse der Leser und Bewunderer anzeigt, ein Symptom eines allgemeinen Zustandes. Der naturwissenschaftliche Dogmatismus, der alle Probleme der Welt jedesmal durch die jüngsten Entdeckungen der Physik, der Biologie, der Gehirnphysiologie gelöst sein läßt, ist offenbar eine sehr weit verbreitete Erscheinung unserer Zeit wie jedes unphilosophischen Zeitalters. Sie findet in Haeckel nur ihre besonders charakteristische Darstellung. Die

Selbstüberhebung, die in dem Welträtselbuch überall zwischen den Zeilen durchschimmert, ist nicht Ausfluß persönlichen Hochmuts, sondern einer Zeitströmung, der er sich mit völliger Naivität überläßt: der Zeitströmung, die die Naturwissenschaften allein für Wissenschaft ansieht und von ihnen die Lösung aller Fragen erwartet.

Ich möchte im folgenden dem Leser einige Proben der Früchte dieses Geistes, wie sie das Welträtselbuch in eigentümlicher Vollkommenheit gezeitigt hat, vorlegen.

3.

Zuerst eine Probe der neuen Seelenlehre, womit uns der Naturphilosoph beschenkt.

Von der Psychologie der sogenannten Philosophen hält Haeckel nichts; der größte Teil der gewaltigen psychologischen Litteratur, versichert er seinen Lesern gelassen, ist „wertlose Makulatur"; die meisten sogenannten Psychologen haben von Anatomie und Histologie, Ontogenie und Physiologie gar keine oder nur höchst unvollkommene Kenntnis; „sie sind daher gar nicht im stande, auch nur von ihrer eigenen Seele eine genügende Vorstellung zu erwerben. Dazu kommt noch der schlimme Umstand, daß die hochverehrte eigene Seele dieser Psychologen gewöhnlich die einseitige (wenn auch in ihrem spekulativen Sport sehr hoch entwickelte Psyche!) eines Kulturmenschen höchster Rasse darstellt, also das letzte Endglied einer langen Reihe, deren ältere und niedere Vorläufer für ihr richtiges Verständnis unentbehrlich sind." (S. 111.) Die Folge ist, daß diese „reinen Psychologen über das immaterielle Wesen der Seele, von dem niemand etwas weiß, phantasieren und diesem unsterblichen Phantom alle möglichen

Wunderthaten zuschreiben" (S. 443). — Ich brauche nicht zu sagen, wie grotesk jedem, der auch nur ein wenig in der psychologischen Litteratur der letzten Jahrzehnte bewandert ist, diese Schilderung ihres Zustandes erscheinen muß. Es ist, als ob jemand von Philosophie redet, der die letzten 30 Jahre verschlafen und nur etwa aus Langes Geschichte des Materialismus oder aus Büchners Kraft und Stoff ein paar Reminiscenzen im Ohr hat. Doch Haeckel hat auch von der „exakten" Psychologie und der Psychophysik gehört. Er erwartet aber auch von ihnen nicht viel: „Die ‚exakte Methode' hat sich auch hier, wie auf vielen anderen Gebieten der Physiologie, als unzureichend und wenig fruchtbar erwiesen" (S. 114).

Diese wenig fruchtbaren Bemühungen, zur Kenntnis des Seelenlebens zu gelangen, will nun Haeckel durch ein neues Verfahren ersetzen: die entwicklungsgeschichtliche Psychologie. Vorausgeschickt wird ein Umriß der entwicklungsgeschichtlichen Biologie; die Lehre vom Stammbaum des Menschen wird vorgetragen; sie erreicht ihr Ziel mit der am Schluß des 5. Kapitels abgegebenen Versicherung, daß durch den jüngsten Fund des fossilen Affenmenschen auf Java (1894) die Abstammung des Menschen vom Affen nun auch durch die Paläontologie ebenso klar und sicher bewiesen sei wie früher schon durch die Urkunden der vergleichenden Anatomie und Ontogenie.

Nun folgt in sechs Kapiteln die neue Psychologie selbst. Ich gestehe, daß mir kein Beispiel öden und inhaltleeren Schematisierens bekannt ist, das die „Stufenleiter der Seele" in dem Welträtselbuch Haeckels übertrifft. Ich gebe als Probe die „Hauptstufen der phyletischen Psychologie" (Kap. 9). Wir werden so belehrt:

1) Die unterste Stufe des Seelenlebens bildet die Zellseele (cytopsyche), die Seele der einzelligen Urtiere, der ältesten Vorfahren aller Tiere. Ihr Dasein, das von Haeckel schon vor 33 Jahren erkannt worden und nunmehr auch experimentell festgestellt ist, wird bewiesen durch die Bewegung und Empfindung der Archezoen: sie nehmen, so behauptet er, feine chemische und physikalische Unterschiede wahr. „Ihr hohes psychologisches Interesse liegt aber besonders darin, daß die Funktionen der Empfindung und Bewegung hier in einfachster Form als chemische und physikalische Prozesse erscheinen; — — die Plasmaseele, als mechanischer Naturprozeß, offenbart sich hier als ältester Ausgangspunkt des tierischen Seelenlebens.“ (S. 447.) Als „mechanischer Naturprozeß“? Dann wäre es also keine Seele, sondern eben ein „mechanischer Naturprozeß“. — O nein, sondern der mechanische Prozeß ist ja gerade die Zellseele; und diese Seele, wird uns versichert, zeigt „schon innerhalb des Protistenreichs eine lange Reihe von Entwicklungsstufen, bis zu sehr vollkommenen und hohen Seelenzuständen“ (178). Wir sind begierig, Näheres nicht über die Entwicklungsstufen der Körperformen der Einzelligen (hierüber S. 446 ff.), sondern über diese Zustände zu erfahren; indessen müssen wir uns begnügen mit der Auskunft, daß sich über die höchst schwierige Frage, „ob den Infusorien bereits ein gewisses Bewußtsein, eine einheitliche Ichvorstellung“ zuzuschreiben sei, nichts ganz Sicheres ausmachen lasse (Haeckel ist nicht dafür); daß aber so viel feststehe, „daß uns diese einzelligen Protozoen eine hochentwickelte Zellseele zeigen, die für die richtige Beurteilung der Psyche unserer ältesten einzelligen Vorfahren von höchstem Interesse ist“. Nun, es brauchte kein Geist vom Himmel zu kommen,

um uns dies zu sagen, daß die Zellseele für die richtige Beurteilung der Zellseele von höchstem Interesse ist. Dagegen hörten wir von ihr selbst nun gern ein Mehreres; was hat sie denn für Empfindungen, Strebungen? Noch ist hier ein bloßes Schema, ein leerer Ort; wir zweifeln ja nicht an ihrem Dasein, aber von dem Biologen, der durch die wegwerfende Kritik der introspektiven Psychologie unsere Erwartung gespannt hat, erführen wir nun doch gern etwas Positives. Doch, fast hätten wir es übersehen: „bei denjenigen Infusorien, die sich durch Kopulation von zwei schwärmenden Zellen fortpflanzen, ist eine chemische Sinnesthätigkeit anzunehmen, welche dem Geruch höherer Tiere ähnlich ist; und wenn die beiden kopulierenden Zellen bereits sexuelle Differenzierung zeigen, gewinnt jener Chemotropismus einen erotischen Charakter.“ (S. 449.) Also Liebesromane in einem Wassertropfen? Aber der Psycholog der Zellseele findet es nicht für gut, uns mehr zu verraten. Wir müssen vielmehr weiter zur zweiten Hauptstufe der Seele:

2) Die Zellvereinsseele (coenopsyche, auch cytopsyche socialis genannt) kommt vor bei den vielzelligen Organismen, Pflanzen und Tieren. Hier können wir bereits, so wird uns gesagt, „nebeneinander zwei verschiedene Stufen der psychischen Thätigkeit unterscheiden: die Zellseele der einzelnen Zell-Individuen und die Cönobialseele des ganzen Zellenvereins“ (181). Leider bleibt unser Verlangen, von dem Leben und den Thaten dieser vereinigten Seelen Näheres zu hören, auch hier völlig unbefriedigt. Wir werden sofort weitergeführt zu

3) der Gewebeseele (histopsyche). Sie eignet den Gewebe bildenden Pflanzen und Tieren; von ihr erfahren

wir, daß sie die „höhere psychologische Funktion ist, die den vielzelligen Organismus als einheitliches Bion oder physiologisches Individuum, als wirklichen Zellenstaat erscheinen läßt: sie beherrscht alle einzelnen Zellseelen der sozialen Zellen, welche als abhängige ‚Staatsbürger' den einheitlichen Zellenstaat konstituieren" (S. 182). Wir hören dann noch einiges von Reflexbewegungen der Pflanzen, von den Urdarmtieren und ihrem Hautblatt oder Ektoderm, dem „ursprünglichen Seelenorgan" aller Metazoen; von der Seele selbst, genannt histopsyche,. nichts mehr. Wir kommen zur vierten Stufe:

4) Der Nervenseele (neuropsyche), die dadurch gekennzeichnet ist, daß ihre Thätigkeit durch einen eigenen, mehr oder minder komplizierten „Seelenapparat" vermittelt wird; er besteht immer aus drei Hauptbestandteilen: Sinnesorganen, Muskeln und Nerven, die die Verbindung zwischen ersteren und letzteren durch ein besonderes Zentralorgan, Gehirn oder Ganglion, herstellen (S. 187). In dieser vierten Gruppe tritt dann wieder ein Unterschied hervor: Nervenseele ohne Bewußtsein, bei der Mehrzahl der Wirbellosen mit einfachem Zentralorgan, und Nervenseele mit Bewußtsein, bei den höheren Wirbellosen und den Wirbeltieren mit entwickeltem Zentralorgan. Über acht Stufen in der Bildung des Medullar-Rohrs gelangt die Wirbeltierseele endlich bis zur Menschenaffen- und Menschenseele hinauf, wobei allein auf die letzten Stufen (Säugetierseele) mindestens 14, vielleicht über 100 Millionen Jahre zu rechnen sind, ein Zeitraum, der völlig ausreicht, „selbst die größten psychologischen Fortschritte zu ermöglichen" (S. 194). — In der That, wenn die Ausbildung dieser neuen Psychologie in dem kurzen Zeitraum eines Menschenlebens gelang, wenn

die Menschenseele im Verlauf von ein paar Jahrhunderten vom Zustand dumpfen Kirchenaberglaubens bis zu diesem Gipfel erleuchteter Naturerkenntnis sich erhoben hat, dann werden 14 Millionen Jahre zur Entwicklung der simplen Fähigkeiten der Sinnesempfindung, des Gedächtnisses, der „Assozion" (wie Haeckel, der Silbenersparnis halber, statt Assoziation sagen will, S. 141) der Reflexe ja wohl als ausreichend erscheinen.

Das ist es, was uns die neue biologische Psychologie von dem Seelenleben und seiner Geschichte auf Erden mitzuteilen für gut findet: es bleibt, ich gestehe es, beträchtlich unter unserer Erwartung. Und die Wiederholung desselben öden Schematismus der Stufenbildung in der „Skala" der Empfindungen, der Bewegungen, der Reflexe, der Vorstellungen, des Gedächtnisses, der Gemütsbewegungen (Kap. 7), die ich dem geduldigen Leser erlasse, bringt uns um keinen Schritt weiter, so sehr der Verfasser seine Spekulationen den Philosophen anpreist: „wenn die spekulative Philosophie auch nur die wichtigsten aus der Fülle der interessantesten Entdeckungen, womit in der jüngsten Zeit Anatomie, Physiologie, Histologie und Ontogenie unsere Kenntnis des Seelenapparats bereichert haben, in sich aufgenommen hätte, müßte sie schon eine ganz andere Gestalt zeigen." (S. 188.) Ich wäre wirklich in Verlegenheit, zu sagen, was die Philosophie von diesen Phantasieen eines Biologen über die Seele sich aneignen könnte oder vielmehr von seinen Phantasieen über den Seelenapparat; denn von der Seele selbst erfahren wir ja rein gar nichts, außer den neuen Namen: Cytopsyche, Histopsyche u. s. w. Und das wird denn freilich seinen guten Grund haben: von der Zellseele weiß auch der phantasievollste

Biolog nicht viel zu sagen, am Ende nicht viel mehr als der spekulative Philosoph von den „Wunderthaten des unsterblichen Seelenwesens". Natürlich, er kann beschreiben nur, was er sieht; was er sieht, ist aber nicht die Seele, sondern bestenfalls die physische Organisation und Funktion; von den Empfindungen und Strebungen zeigt ihm auch das leistungsfähigste Mikroskop nichts. Er kann sie nur auf Grund eines Analogieschlusses hinzudenken. Aber auch dieses Mittel versagt bald, wenn wir aus der Reihe der uns ähnlicher organisierten Tiere in die niedere Tierwelt herabsteigen. Die Seele der niederen Lebewesen bleibt für uns ein leerer Raum, wir nehmen sie an, können ihr auch schön verzierte Namen geben, aber einen Inhalt vermögen wir ihr nicht zu schaffen, außer so, daß wir ihr einen letzten, verschwindenden Schimmer oder Abglanz von unserem Seelenleben leihen. Und so wird es also wohl dabei bleiben, daß wir die Kenntnis des Seelenlebens von der Menschenseele und nicht von der Zellseele aus suchen müssen; und ebenso dabei, daß das Erleben seelischer Vorgänge im Selbstbewußtsein die erste Voraussetzung aller Erkenntnis ist. Ich teile die Ansicht, daß jedem relativ in sich geschlossenen körperlichen System ein Innenleben entspricht; aber unmittelbar gegeben ist uns dieses Innenleben nur an einem einzigen Punkt: dem eigenen Ich. Und so wird also jede Deutung der Körperformen auf ein Seelenleben von der „introspektiven" Beobachtung ihren Ausgang nehmen müssen.

Über die Theorie der Entstehung der Einzelseele, die Ontogenie, die nach unserem Philosophen bei Gelegenheit der Verbindung der beiden Keimzellen in „erotischem Chemotropismus" stattfindet, halte ich es nicht für notwendig

den Leser zu unterrichten, obwohl sie nach ihrem Erfinder „über die wichtigsten Geheimnisse des Seelenlebens uns erst das wahre Licht anzündet“ (S. 155). Ich finde sie nur geeignet, über die Verwirrung des Verfassers dem Leser ein Licht anzuzünden. Oder sollte sich wirklich jemand belehrt vorkommen, wenn er hört, daß im Moment der Empfängnis nicht nur die beiden Keimzellen, sondern auch „ihre Seelen, das heißt (!) die Spannkräfte, welche in beiden enthalten sind, sich zur Bildung einer neuen Spannkraft, des Seelenkeimes der neugebildeten Stammzelle vereinigen“? Die variierende Wiederholung dieser sinnlosen Verbindung von Wörtern macht ihren Inhalt nicht vorstellbarer; wir müssen also die Versicherung, daß die Übertragung der elterlichen Seeleneigenschaften auf das neugebildete Individuum, der die herrschende dualistische Psychologie ratlos gegenüberstehe, so „in einfachster Weise erklärt“ sei (S. 164), für die Erklärung selbst nehmen.

Nicht minder wird mir der Leser den Bericht über das Unsterblichkeitskapitel mit dem Kampf der „Athanisten“ und „Thanatisten“, dem „primären Thanatismus“ der Veddahs und dem „sekundären Thanatismus“ erleuchteter Philosophen erlassen: die Sucht, mit neuen Wortbildungen die Armut der Gedanken zu verhüllen, grenzt hier wirklich ans Kindische.

4.

Wir gehen nun etwas näher auf Haeckels Lösung des Problems ein, von dem die philosophische Weltanschauung in erster Linie bestimmt wird: das Verhältnis des Physischen und Psychischen zu einander.

Die Vorstellung über dieses Verhältnis, die er prinzipiell

zu Grunde legt oder legen zu wollen erklärt, ist die Spinozistische, wie denn von dem „großen Spinoza" öfters die Rede ist. „Wir halten fest an dem reinen und unzweideutigen Monismus von Spinoza: die Materie als die unendliche ausgedehnte Substanz und der Geist (oder die Energie) als die empfindende oder denkende Substanz sind die beiden fundamentalen Attribute oder Grundeigenschaften des göttlichen Weltwesens, der allumfassenden Substanz." (S. 23, 249.) Wir lesen die Formel noch einmal: eine Substanz (das Weltwesen) hat zwei Substanzen als Attribute, die Materie und den Geist, für den man aber auch die Energie setzen kann. Seltsam, die Worte kommen uns aus dem Spinoza bekannt vor, aber die Verknüpfung! sollten sie durch den Setzer verschoben sein?

Doch sehen wir auf den Gebrauch, den er davon zur Auflösung unseres Problems macht. Zunächst, wie dachte Spinoza über die Sache? Es ist aus seiner Ethik, aber auch aus jedem Leitfaden der Geschichte der Philosophie zu ersehen, daß er Ausdehnung (oder Körperlichkeit) und Bewußtsein (oder Geistigkeit) für die beiden einander nebengeordneten Daseinsformen der Wirklichkeit ansah, so daß jedes Wirkliche unter jeder der beiden Formen gesetzt sei und also sowohl als Glied in der physischen wie auch als Glied in der psychischen Welt vorkomme. Ebenso ist auch in jeder kleinsten Darstellung seiner Gedanken zu lesen, daß er mit dieser seiner Attributenlehre die Theorie der Wechselwirkung von Leib und Seele beseitigte und dafür die Theorie des psycho-physischen Parallelismus einführte, die da lehrt: zwischen physischen oder Bewegungsvorgängen und psychischen oder Bewußtseinsvorgängen ist das Verhältnis von Ursache

und Wirkung nicht denkbar; Bewegungen können nur Bewegungen zur Ursache und zur Wirkung haben, nicht aber Bewußtseinsvorgänge. Und umgekehrt: psychische Vorgänge, Empfindungen und Strebungen können nur psychische Vorgänge zur Ursache und Wirkung haben, nicht aber physische. Die thatsächliche Korrespondenz zwischen physischen und psychischen Vorgängen ist demnach als ein bloßes Zugleich, ein Nebeneinander in der Zeit vorzustellen: der Leib ein Automat, den der Physiolog demonstriert, ohne dabei irgendwie von der Seele Gebrauch zu machen; umgekehrt die Seele (mens) ein automaton spirituale, das seine Gesetzmäßigkeit als Teil des spirituellen Universums hat.

So Spinoza, dessen klare und scharf umrissene Begriffe an diesem Punkt wirklich nicht leicht zu verfehlen sind.

Sehen wir nun, wie Haeckel mit diesen Begriffen operiert. Schenken wir ihm die verdächtige Gleichsetzung Geist-Energie in seiner obigen Formel (obgleich sie eigentlich schon die Vernichtung des Spinozistischen Gedankens ist: es giebt natürlich für Spinoza so gut psychische wie physische Energie oder Kausalität): wie hält er es mit der Theorie des Parallelismus, die er zu Grunde legen will? Gleich bei Gelegenheit der Seele der Einzelligen hören wir: die Entstehung ihres besonders gestalteten, oft höchst verwickelt gebauten Skeletts ist „nur dann erklärlich, wenn wir dem bauenden Plasma die Fähigkeit der Vorstellung zuschreiben, und zwar der besonderen Reproduktion des plastischen Distanzgefühls" (S. 137, 140). Also: nicht durch seine physischen Kräfte, so scheint es, sondern allein durch die Fähigkeit des Vorstellens (freilich nur unbewußten Vorstellens) ist das Plasma, z. B. der Radiolarien, im stande, die Gestalt zu bauen.

Wir stehen verwirrt: damit wären wir ja auf einmal mitten in der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie: die Seele das Prinzip, das den Körper baut; nicht im Stoff, sondern im Formprinzip, in der Entelechie, der Idee, ist die Ursache der organischen Gestaltung und des Wachstums zu suchen. Die Seele ist dann die bildende „Lebenskraft", und es ist gar nicht abzusehen, warum Haeckel die Neovitalisten so hart anläßt (S. 305, 444); er ist ja selbst Vitalist, denn was ist die Zellseele, die durch unbewußte Vorstellung den Leib baut, anders als die alte Lebenskraft?

Freilich, wir sehen bald, Haeckel ist Vitalist wider Wissen und Willen. Es heißt bald darauf, daß in Wahrheit nicht die Seele den Leib baut, sondern vielmehr die physisch-chemischen Kräfte das Seelenleben hervorbringen: schon der „große Spinoza in der berühmten Statik der Gemütsbewegungen" habe dargethan, daß auch die feinsten Gefühlstöne und Abstufungen von Entzücken und Abscheu den physikalischen Gesetzen absolut unterworfen seien (S. 148). Und nachher werden wir belehrt, daß überhaupt „das Bewußtsein lediglich ein physiologisches Problem und als solches auf die Erscheinungen im Gebiete der Physik und Chemie zurückzuführen ist" (S. 211), ganz ebenso wie alle übrigen physiologischen Funktionen, z. B. die Vererbung, „schließlich auf physikalische und chemische Prozesse, auf die Mechanik des Plasma zurückgeführt werden müssen" (S. 163). Und dies Problem, so werden wir weiter belehrt, ist gelöst, so gut als gelöst, seitdem wir das physische Organ des Bewußtseins, die Großhirnrinde, näher kennen: die wichtigste von diesen Erkenntnissen ist die Entdeckung der „wahren Denkorgane" von Paul Flechsig; er hat die vier

inneren Empfindungssphären in der Hirnrinde nachgewiesen und „zwischen ihnen die vier großen Denkherde oder Assozionszentren, die realen Organe des Geisteslebens; sie sind jene höchsten Werkzeuge der Seelenthätigkeit, welche das Denken und das Bewußtsein vermitteln". Derselbe Flechsig hat dann noch nachgewiesen, daß in einem Teile dieser wahren und einzigen Organe des Denkens und Bewußtseins „beim Menschen sich noch ganz besonders verwickelte Strukturen finden, welche den übrigen Säugetieren fehlen, welche die Überlegenheit des menschlichen Bewußtseins erklären" (S. 211 ff.). Und ganz ebenso, wie wir hier auf eine rein physische, in letzter Absicht mechanische Erklärung für das Denken und das Bewußtsein verwiesen werden, so werden wir dann auch wieder für die Erklärung leiblicher Organisation auf mechanische Ursachen hingewiesen; dem Darwinismus wird unablässig nachgerühmt, daß er uns von der absurden Erklärung durch Zweckursachen befreit habe und uns gestatte, „die zweckmäßigen Einrichtungen in der lebendigen Körperwelt ebenso auf mechanische Ursachen zurückzuführen, wie das vorher nur in der anorganischen Natur möglich war" (S. 229).

Wir fassen uns an die Stirn: wo sind wir denn nun eigentlich? Zuerst wurde uns gesagt: wir wollen nach der parallelistischen Theorie Spinozas die Dinge konstruieren. Dann hieß es: die zierlichen und komplizierten Körper der Radiolarien können nicht erklärt werden, ohne daß man dabei Vorstellung und Gedächtnis als mitwirkend voraussetzt; was denn doch wohl auch von dem Bau des menschlichen Leibes und der Flechsigschen Denkorgane anzunehmen wäre: oder ist ihr Bau leichter rein mechanisch zu erklären?

Und endlich heißt es: Wir können, dank den ungeheuren Fortschritten der biologischen Wissenschaften, jetzt nicht bloß das organische Leben, sondern auch das Bewußtsein und das Denken aus der verwickelten Struktur der Denkorgane mechanisch erklären. Ist's nicht, als ob es uns ginge wie jenem, von dem Mephistopheles spricht: ein Kerl, der spekuliert und dabei von einem bösen Geist im Kreise herumgeführt wird? Was sollen wir denn nun also denken: daß die Seele den Körper baut? oder daß der Körper das Seelenleben als seine Funktion hervorbringt? oder keines von beiden?

Ach nein, wird unser Philosoph sagen, sondern alles beides. Ich liebe das entweder — oder nicht, es klingt so hart und scharf, sondern das sowohl — als auch. Ich meine ja so: physische und psychische Kräfte sind eins und dasselbe; „die Zellen besitzen eine Summe von physiologischen Eigenschaften, welche wir unter dem Begriff der Zellseele zusammenfassen." (S. 159.) Habe ich doch schon gleich zu Anfang gesagt: „der Geist oder die Energie" (S. 23) und wiederhole (Seite 249): das „göttliche Weltwesen zeigt uns zwei verschiedene Seiten seines wahren Wesens, zwei fundamentale Attribute: die Materie (der ausgedehnte Substanz-Stoff) und der Geist (die allumfassende denkende Substanz-Energie)". Das wird doch deutlich sein: der Stoff ist ein Attribut der Substanz und ebenso auch der Geist. Geist aber ist gleichbedeutend mit Energie, und unter Energie verstehe ich natürlich physische Energie, die Energie, für die das große Grundgesetz von der Erhaltung der Kraft gilt. Aber diese selbe Energie ist auch zugleich Geist und Denken, denn Denken ist eine physiologische Funktion, wie ich oft genug gesagt habe, und Physiologie ist nichts als „organische

Physik", trotz dem Widerspruch vitalistischer Biologen und dualistischer und spiritualistischer Philosophen (S. 247). Also Materie, Ausdehnung, Bewegung, Kraft, Energie, Denken, Geist, das alles ist ein und dasselbe, bloß verschiedene Wörter für dieselbe Sache. Und wer nun nicht zufrieden ist mit diesen so klaren Bestimmungen, dem ist nicht zu helfen, wahrscheinlich ist ihm durch spiritualistische Philosophie die Fähigkeit zu denken verdorben worden.

Wenn ein Buch und ein Kopf zusammenstoßen, sagt Lichtenberg einmal, und es giebt keinen hellen Ton, so muß das nicht an dem Buch liegen. Aber, werden wir hinzufügen dürfen, es muß auch nicht an dem Kopf liegen. Und in diesem Fall thun wir dem Buch wohl wirklich nicht Unrecht, wenn wir uns mit der Möglichkeit der uns günstigeren Annahme trösten.

So wird auch Wundt sich trösten, der sich in dem Welträtselbuch wiederholt als einen zu klarem und konsequentem Denken nicht fähigen oder wenigstens nicht mehr fähigen Kopf abgebildet finden kann: als junger Mann habe auch er den Mut gehabt, „monistisch" zu denken, aber jetzt sei er in den gewöhnlichen spiritualistischen Dualismus zurückgefallen, wodurch er denn freilich den lebhaften Beifall der herrschenden Schulphilosophie gefunden habe. „Den schärfsten Ausdruck, sagt Haeckel, findet diese Bekehrung in seinem Prinzip des psychophysischen Parallelismus, wonach zwar jedem psychischen Geschehen irgendwelche physischen Prozesse entsprechen, beide aber völlig unabhängig voneinander sind und nicht in natürlichem Kausalzusammenhang stehen" (S. 117). Aber, Verehrter, wird Wundt sagen, das ist ja gerade der von Ihnen angenommene Spinozismus! — Ach nein, erwidert

Haeckel, das ist ja das Unglück: das ist der Spinozismus, wie ihn die verdrehte und alles verdrehende spekulative, dualistische und spiritualistische Schulphilosophie auffaßt. Der wahre Spinoza, der lehrt ganz dasselbe, was ich lehre: die Identität von Seele und Körper oder die Wechselwirkung von Psychischem und Physischem; denn Identität und Wechselwirkung ist ja doch wohl ganz und gar dasselbe.

Wir aber stehen erheitert, wenn so das letzte Wort gesprochen ist. Mit diesem Mittel sind freilich alle Welträtsel gelöst; das war schon einer aus dem Faust bekannten klugen Frau aufgegangen: denn ein vollkommener Widerspruch bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Thoren. Und gern gönnen wir dem Löser der Welträtsel vermittelst des Gesetzes von der Identität des Widerspruchs nun auch seinen oft gefeierten Triumph über Dubois-Reymond, der noch sieben Welträtsel als unlösbare meinte stehen lassen zu müssen. Das Bewußtsein erklären? sagt Haeckel, das macht Ihnen noch Schwierigkeiten? Nichts leichter als das: wir haben ja, dank den ungeheuren Fortschritten, die in den letzten Jahren von der Gehirnphysiologie gemacht sind, die Bewußtseinsorgane und die wahren Denkorgane dazu in der Hand: sehen Sie denn nicht, wie die Zellen der Hirnrinde Bewußtsein erzeugen? wie die „Assozionszentren" als Denkherde Gedanken produzieren? Und wenn Dubois schüchtern bemerkt: ich kann wirklich nichts als physische und chemische Prozesse gewahr werden, so belehrt ihn der Philosoph: ja, das ist eben Ihre Schwäche, die Schwäche aller Dualisten und Spiritualisten, daß sie die monistische Alles ist Eins-Lehre, die Identität des Physischen und Psychischen nicht einsehen können; und darum können Sie in diesem chemischen Prozeß

in den Gehirnzellen nicht den seelischen Vorgang des Denkens sehen. Und doch ist nichts offenbarer, als daß die Umlagerungen der Moleküle in den Zellen Ihrer Denkorgane samt den dazwischen durch die freilich erst seither entdeckten Assoziationsfasern ablaufenden Prozessen gar nichts anderes sind als Ihr Gedanke: ich kann die sieben Welträtsel nicht lösen!

Genug, genug! Haeckel bekennt sich wiederholt als Laien oder bloßen Dilettanten in der mathematischen Physik und spricht hier von seinen Spekulationen mit Bescheidenheit. Ob es nicht für ihn ratsam gewesen wäre, ein wenig von dieser Bescheidenheit auch auf seine philosophischen Spekulationen auszudehnen und anzuerkennen, daß es auch hier Leute gegeben, die den Dingen ein eindringenderes Nachdenken gewidmet haben als er, z. B. Spinoza oder Kant? Und daß es auch hier nicht möglich ist, nur so im Vorübergehen ein paar Begriffe oder Ausdrücke aus dem Zusammenhang herauszuraufen, um damit gelegentlich zwischen Schlaf und Wachen die Probleme spielend aufzulösen, woran jene ein ganzes Leben ernsthaftester Arbeit gesetzt haben? Oder sind Haeckel höhere Kräfte als jenen beschieden? Herakles, der Halbgott, erwürgte schon in der Wiege die Schlangen mit spielenden Händen. Ist der Geist und die Kraft jenes mythischen Heros in Haeckel in neuer, geistiger Gestalt wiedergeboren? Wenn man sieht, wie er (S. 283) die Schlangen erkenntnistheoretischer Fragen und Zweifel spielend erwürgt, möchte man es beinahe glauben. „Körper sind nur Vorstellungen", sagt Berkeley; ganz recht, sagt Herakles-Haeckel: der Satz muß aber eigentlich heißen: „Körper sind für mein persönliches Bewußtsein nur Vorstellungen, ihr Dasein ist ebenso real wie

dasjenige meiner Denkorgane, nämlich der Ganglienzellen des Großhirns, welche die Eindrücke der Körper auf meine Sinnesorgane aufnehmen und durch ‚Assozion‘ derselben Vorstellungen bilden. Ebenso gut, wie ich die Realität von Raum und Zeit bezweifle oder gar leugne, kann ich auch diejenige meines eigenen Bewußtseins leugnen"; halte ich doch im „Fieberdelirium Vorstellungen für wahr, welche nicht real, sondern Einbildungen sind; ich halte sogar meine Person für eine andere, das cogito ergo sum gilt hier nicht mehr. Dagegen ist die Realität von Raum und Zeit jetzt endgültig bewiesen durch die Erweiterung unserer Weltanschauung, welche wir dem Substanzgesetz und der monistischen Kosmogonie verdanken."

Armer Berkeley! Armer Kant, daß euch so nahe liegende Gedanken nicht gekommen sind! So einfach liegt die Sache, und da plagt dieser alte Königsberger Philosophieprofessor sich und seine Leser mit den endlosen hirnausdörrenden Überlegungen über „empirische Realität" und „transscendentale Idealität" von Raum und Zeit! Was willst du denn? Siehst du nicht, so ist die Sache: „Die unendliche Materie, welche objektiv den Kosmos erfüllt, nennen wir in unserer subjektiven Vorstellung ‚Raum‘; die ewige Bewegung derselben, die objektiv eine periodische, in sich selbst zurückkehrende Entwicklung darstellt, nennen wir subjektiv ‚Zeit‘. Diese beiden ‚Formen der Anschauung‘ überzeugen uns von der Unendlichkeit und Ewigkeit des Weltalls" (S. 285).

Das begreifst du doch: was subjektiv, in der Vorstellung, Raum ist, das ist objektiv Materie oder der sogenannte Stoff, der die wirkliche Welt oder den Raum füllt; was subjektiv Zeit ist, das ist objektiv Bewegung, die in der wirklichen

Welt vorgeht, die 14 oder 100 Millionen Jahre ausfüllend, die allein seit der Entstehung der Säugetiere auf Erden vergangen sind, und natürlich ebenso alle übrigen vorhergehenden Jahrmillionen. Nicht wahr, das ist doch einfach? Und ebenso begreifst du, daß Bewegung Energieäußerung ist, und daß Energie und Geist oder Denken dasselbe sind, und daß also das Denken, womit du dir diese Gedanken über Raum und Zeit machst, auch Bewegungen sind, die in Raum und Zeit ablaufen. Also was ist da überhaupt Rätselhaftes daran?

Wer nach diesem noch Weiteres von den erkenntnistheoretischen Leistungen unseres Philosophen zu erfahren wünscht, sei auf das 16. Kapitel verwiesen, wo er über die Sinnesorgane (Aesteten) und die Denkorgane (Phroneten) das Nähere nachlesen kann.

5.

Wir aber wollen noch auf die Auflösung eines zweiten wichtigen Problems, des kosmologisch-theologischen, einen Blick werfen.

Sie beginnt mit der Entwicklung einer neuen Theorie der Materie, der „pyknotischen" im Gegensatz zur atomistischen, die diskrete Teile im leeren Raum und Fernwirkung annimmt, wogegen jene bloß Verdichtungen innerhalb der kontinuierlich den Raum erfüllenden Urmaterie kennt. Ich überlasse diese Vorstellungsart der Kritik der Physiker, ebenso wie die Rettung des Universums vor der ihr nach Clausius drohenden ewigen Erstarrung: Haeckel verhilft der Welt einfach dadurch zur ewigen Fortdauer des Weltprozesses, daß er die Weltkörper, wenn die Ausgleichung der Wärme stattgefunden hat, mit ungeheurer Geschwindigkeit aufeinander prallen und zerstieben

läßt; dann beginnt das Spiel der Bildung von Planeten von neuem, und so in alle Ewigkeit. Ich will bloß auf die Frage nach Konstitution und Thätigkeitsform des kosmischen Ganzen ein wenig näher eingehen.

Auch hier sucht Haeckel Anlehnung an Spinoza: „Der Pantheismus ist notwendigerweise die Weltanschauung unserer modernen Naturwissenschaft" (S. 333); „durch den großen Baruch Spinoza in reinster Form ausgebildet, dessen Klarheit, Sicherheit und Folgerichtigkeit wir heute um so mehr bewundern müssen, als diesem gewaltigen Denker vor 250 Jahren noch alle die sicheren empirischen Fundamente fehlen, die wir erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewonnen haben" (S. 335).

Was bedeutet nun der Pantheismus bei Haeckel? Er erklärt: „Gott und Welt sind ein einziges Wesen, der Begriff Gottes fällt mit dem der Natur oder der Substanz zusammen." Die Substanz aber ist ewig und unendlich, ihre Attribute sind Bewegung und Empfindung (S. 279) oder Fühlung und Strebung (S. 259); ihr Gesetz das Substanzgesetz: Erhaltung des Quantums der Materie und der Energie bei allem Wechsel der Verteilung und der Form.

Also, folgern wir: die Wirklichkeit ist ein einheitliches psychophysisches Wesen, dessen einheitlichem physischem Entwicklungsprozeß ein ebenso einheitliches psychisches Leben mit Einheit des Bewußtseins entspricht. Das scheint ja auch Spinozas Ansicht zu sein; er legt bekanntlich Gott ein Bewußtsein oder ein Denken seiner selbst und alles dessen, was aus seinem Wesen folgt, bei (Ethica II, 3: in Deo datur necessario idea tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur). Und nicht minder

legt er Gott Liebe zu sich und Freude an seiner eigenen Vollkommenheit bei. (V, 35: Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat. Und: Dei natura gaudet infinita perfectione idque concomitante idea sui.) Das Universum oder die einheitliche Wirklichkeit hätte demnach Ähnlichkeit mit einem organischen Wesen. Der Kosmos wäre, mit dem Platonischen Timäus, etwas wie ein beseeltes Lebewesen (ein ζωον ἐμψυχον), oder vielmehr eigentlich, die beseelten Lebewesen sind kleine mikrokosmische Nachbilder des großen Makrokosmos, spiegelnd, in sehr verkürztem Maßstabe, seine geist-leibliche Natur. Und so dürften wir denn auch in der Zielstrebigkeit oder Zweckmäßigkeit der Organismen eine Hindeutung auf eine vergleichbare, nur vermutlich unendlich höhere und weitere Zielstrebigkeit des Universums erblicken. Und vielleicht dürften wir dann in dem Substanzgesetz den physikalischen Ausdruck des conatus se in suo esse conservandi, des Selbsterhaltungstriebes erblicken, der nach Spinoza das Wesen jedes Dinges ausmacht. (III, 6, 7: Unaquaeque res in suo esse perseverare conatur; und dieser conatus ist ipsius rei actualis essentia.)

Ich sehe unseren „monistischen" Pantheisten die Hände über den Kopf zusammenschlagen über solche Folgerungen. Das sind ja unsinnige Phantastereien, womit mein Monismus nichts zu thun hat. Das Universum ist ja doch ein Körper, eine körperliche Substanz, in der es nichts giebt als blinde Kräfte: „Der Mechanismus allein giebt uns eine wirkliche Erklärung der Naturerscheinungen — zu denen ja bekanntlich auch die physiologischen und psychischen gehören —, indem er dieselben auf blinde und bewußtlos wirkende Bewegungen zurückführt, welche durch die materielle Konstitution

der betreffenden Naturkörper selbst bedingt sind" (S. 300). Das ist ja der einzige Sinn der ganzen Entwicklungslehre: die Zweckmäßigkeit oder Zielstrebigkeit aus der Welt herauszubringen. Erst ist das in der anorganischen Natur gelungen: seitdem durch Newton, Kant und Laplace die Entstehung des himmlischen Systems mechanisch erklärt ist, „sind die sämtlichen anorganischen Naturwissenschaften rein mechanisch und damit zugleich rein atheistisch geworden" (S. 301).

Dann versuchte sich der Zweck in der organischen Welt zu erhalten, aber auch da ist er jetzt ausgetrieben; was Kant noch für unmöglich erklärt hatte, daß je ein Newton des Grashalms komme, das ist geschehen, Darwin hat die Entstehung der Lebewesen nach rein mechanischen Prinzipien erklärt. Und ebenso erklärt unsere moderne Biogenie alle embryologischen Thatsachen, allen Vitalisten zum Trotz, „rein physiologisch, indem sie als bewirkende mechanische Ursachen derselben die Funktionen der Vererbung und Anpassung erkennt" (S. 310). Und ebenso erklären wir, wie wir schon sahen, Bewußtsein und Denken rein mechanisch. Und endlich steht es selbstverständlich auch mit der Geschichte nicht anders. Auch in dem winzig kleinen Ausschnitt aus der Naturgeschichte der irdischen Lebewesen, den der menschliche Größenwahn Weltgeschichte überschreibt, wird alles „mit eiserner Notwendigkeit durch die mechanische Kausalität bestimmt" (S. 314). Der Kampf ums Dasein ist „der große züchtende Gott, welcher ohne Absicht neue Formen durch natürliche Auslese bewirkt; damit ist das große Rätsel gelöst; wie können zweckmäßige Einrichtungen rein mechanisch entstehen?" (S. 305).

Also was wollt Ihr:

> Ich finde nicht die Spur
> Von einem Geist, und alles ist Dressur.

Es ist Goethes Faust, der diese Zeilen zu Wagner spricht, Faust, der daran verzweifelt, in seinem Schüler jemals eine Spur von Sinn für das Innere, Geistige der Natur aufdämmern zu sehen. Es ist Goethe selbst, der dem „Pantheisten" Faust in seinem Famulus Wagner einen Vertreter der mechanistischen Weltansicht gegenübergestellt hat, den Mann, der nachher im Laboratorium, Haeckel zuvorkommend, den Homunculus auf mechanisch-chemischem Wege hervorbringt; ich weiß nicht, ob er dabei auch, wie Haeckel in gleichem Fall ohne Zweifel thun würde, im Beginn der Biogenesis erst durch „Autogonie einfachstes Plasma in einer unorganischen Bildungsflüssigkeit" hergestellt hat, um hierauf durch „Plasmogonie die Individualisierung von primitivsten Organismen aus dem Plasma" zu bewirken (S. 298).

Spinoza und Goethe werden regelmäßig von Haeckel als Zeugen für seinen „Monismus" geladen. Ich fürchte, sie würden sich beide, Goethe noch entschiedener als Spinoza, die Patenschaft verbeten haben; an Wagner hätte ihn Goethe als Gevatter verwiesen.

Goethe erzählt in seinem Leben, wie er als junger Mann in Straßburg ein Buch erwartungsvoll in die Hände genommen habe, das auch die Auflösung des Welträtsels verhieß: das Système de la nature. Obwohl nicht von einem Dr. phil., Dr. med., Dr. jur., Dr. scient. und Professor an der Universität, sondern von einem simplen Baron von Holbach verfaßt, macht es doch ziemlich dieselben Versprechungen: vor allem die, die Welt ohne Gott und Seele zu erklären

und die drei großen Gespenster, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, zu verbannen. Und was war der Eindruck, den das Buch, das damals großen Lärm verursachte, auf den jugendlichen Goethe machte? Er sagt: „Das Buch kam uns so grau, so kimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenst schauderten." „System der Natur ward angekündigt, und wir hofften also wirklich etwas von der Natur, unserer Abgöttin, zu erfahren. — — Allein wie hohl und leer ward uns in dieser tristen atheistischen Halbnacht zu Mute, in welcher die Erde mit allen ihren Gebilden, der Himmel mit allen seinen Gestirnen verschwand! Eine Materie sollte sein von Ewigkeit her und von Ewigkeit her bewegt, und sollte nun mit dieser Bewegung rechts und links und nach allen Seiten ohne weiteres die Phänomene der Wirklichkeit hervorbringen. Dies alles wären wir sogar zufrieden gewesen, wenn der Verfasser wirklich aus seiner bewegten Materie die Welt vor unseren Augen aufgebaut hätte. Aber er mochte von der Natur so wenig wissen als wir, denn indem er einige allgemeine Begriffe hingepfahlt, verläßt er sie sogleich, um dasjenige, was höher als die Natur, als höhere Natur in der Natur erscheint, zur materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur zu verwandeln, und glaubt dadurch recht viel gewonnen zu haben."

Wenn Goethe statt jenes Buches die Welträtsel von Haeckel in die Hände gekommen wäre, sein Urteil wäre kaum viel anders ausgefallen.

Auch hier vor allem das Bestreben, den Geist aus der Natur hinauszutreiben, um sie rein mechanisch zu erklären; auch hier statt der lebendigen Natur, da Gott die Menschen

schuf hinein, nichts als Tiergeripp und Totenbein grauer Theorie und klappernder Terminologie. Statt der Freude am Sehen, der innigen Hingebung an die Dinge, der Bescheidenheit der Untersuchung und der Mitteilung, die Darwin zu einem so liebenswürdigen Forscher und Lehrer macht, von der auch der jugendliche Haeckel etwas besaß, nun nichts als fertiges Dogmatisieren, hastiges Konstruieren, hartes Negieren, heftiges Poltern und Schelten über alle, die andere Wege gehen. In der That, von dem Geist Goethescher Naturanschauung ist in diesem Buch Haeckels nichts mehr, trotz der Entwicklungsgeschichte.

Und nicht viel mehr ist auch von dem Geist Spinozistischer Philosophie und Weltanschauung in Haeckel. Zu Lucretius, würde Spinoza nach der Lektüre der Welträtsel gesagt haben, oder allenfalls zu Hobbes möge er sich stellen, aber nicht zu ihm, dem der Name Deus denn doch nicht eine bloße Wortvertauschung gegen Welt, sondern eine andere Auffassung von dem, was die Leute sonst Welt oder Wirklichkeit nennten, bedeute. Warum er, Haeckel, denn überhaupt darauf bestehe, seine Ansicht von der Natur Pantheismus zu nennen und nicht lieber Atheismus, um den Gegensatz zum Theismus, der ihm doch allein am Herzen liege, rein auszudrücken? Weil das Wort zu hart klinge und Pantheismus ja im Grunde auch dasselbe sage? Also nach Schopenhauers Rezept: Pantheismus ist ein höflicher Atheismus? Aber er sei ja sonst doch nicht eben höflich gegen die Religion, und so möge er lieber auch diesen letzten Anklang an den ihm so verhaßten „Anthropismus“ meiden. Oder ob er den Namen Pantheismus beibehalte, weil er der Materie Empfindung, Gefühl, Strebung beilege? Nun, warum dann

nicht Hylozoismus oder, wenn es ja etwas mit „Pan" sein müsse, Panpsychismus sagen? Übrigens sei es ihm ja auch damit offenbar gar nicht ernst; sonst hätte er den Gedanken der Innerlichkeit und Idealität der Wirklichkeit durchführen, die geistige und körperliche Welt als zwei gleich ausgedehnte und gleich wirkliche Formen des Daseins anerkennen müssen und nicht die geistige als eine „physiologische" Funktion aus der Struktur des Gehirns mechanisch erklären können. Aber in Wahrheit halte er den Begriff bloß als Lückenbüßer bereit, um ihn vorzuweisen, wenn ihm mit der Frage nach der ersten Entstehung der Empfindung zugesetzt werde. Seine, des Spinoza, Begriffe seien aber nicht als Lückenbüßer für eine mechanistisch-materialistische Theorie gemeint. Und so ersuche er ihn, hinfort auf den Gebrauch seiner termini zu verzichten. Sonst könnte er sich genötigt sehen, dem Beispiel eines andern Philosophen folgend, eine Anzeige zu erlassen:

Sachen, so gestohlen worden:

Zwanzig Begriffe wurden mir neulich diebisch entwendet.
Leicht sind sie kenntlich, es steht deutlich mein B. S. darauf.

6.

Nachdem wir gesehen, wie es Haeckel mit der Aneignung und Verwendung fremder philosophischer Begriffe geht, zeige ich, wieder an einem Beispiel, wie es ihm mit der Kritik geht. Kant und die Kantische Philosophie dient durch das ganze Buch hindurch als Zielscheibe für die Polemik. Er stellt die „dualistische" Philosophie dar, für die es, im Gegensatz zum Monismus, charakteristisch ist, daß sie nicht an der einen Wirklichkeit der Natur sich genügen läßt, sondern darüber eine andere dichtet, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

In der Bekämpfung Kants tritt überall ein bemerkenswerter taktischer Zug hervor: das Bemühen, ihn mit sich selbst zu entzweien; Haeckel stellt dem zaghaften Kant des dogmatischen, an den Universitäten geltenden Systems einen jugendlichen, kritischen, tapferen Kant gegenüber. Es ist das ein Verfahren, das er auch andern gegenüber gern anwendet. Immer wieder kommt er auf diesen Gegensatz zurück: der echte Kant auf der Seite der „monistischen" Philosophie, erst der späte, alte, verdrückte Kant ist zum Dualismus zurückgekehrt, wodurch er denn freilich der Abgott der Universitätsphilosophie geworden sei. „Der jugendliche, wirklich kritische Kant, so werden wir belehrt, war zu der Überzeugung gelangt, daß die drei Großmächte des Mystizismus, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, im Licht der reinen Vernunft unhaltbar erschienen; der gealterte dogmatische Kant dagegen fand, daß diese drei Hauptgespenster Postulate der praktischen Vernunft und als solche unentbehrlich seien" (S. 108). Oder, wie es später (S. 402) heißt: „Zuerst hatte der kritische Kant den großartigen und bewunderungswürdigen Palast der reinen Vernunft ausgebaut und einleuchtend gezeigt, daß die drei großen Zentraldogmen der Metaphysik: der persönliche Gott, der freie Wille und die unsterbliche Seele, darin nirgends untergebracht werden können, ja daß vernünftige Beweise für deren Realität gar nicht zu finden sind. Später aber baute der dogmatische Kant an diesen realen Krystallpalast der reinen Vernunft das schimmernde ideale Luftschloß der praktischen Vernunft an, in welchem drei imposante Kirchenschiffe zur Wohnstätte jener drei gewaltigen mystischen Gottheiten hergerichtet wurden." „Obgleich nun der Gegensatz der beiden Vernünfte, der prinzipielle Antagonismus der reinen und

der praktischen Vernunft schon im Anfang des Jahrhunderts erkannt und widerlegt (!) wurde, blieb er doch bis heute in weiten Kreisen herrschend. Die moderne Schule der Neukantianer predigt noch heute den Rückgang auf Kant gerade wegen dieses willkommenen Dualismus, und die streitende Kirche unterstützt sie dabei aufs wärmste, weil ihr eigener mystischer Glaube dazu vortrefflich paßt. Eine wirksame Niederlage bereitete demselben erst die moderne Naturwissenschaft." — —

Ich bitte den Leser um Verzeihung, daß ich in dieser Breite ihm dies zu lesen vorsetze; aber ich mußte Haeckel selbst reden lassen, um von dem Maß von Verwirrung, das in seinen Gedanken herrscht, eine Vorstellung zu geben. Man faßt sich an den Kopf: was meint er denn? Der Kant der praktischen Vernunft in Widerspruch mit dem der theoretischen Vernunft, jener dogmatisch, dieser kritisch, und zugleich jener alt, dieser jugendlich — was will das sagen? Wir meinten bisher: der jugendliche Kant habe der dogmatischen Richtung der Wolffschen Philosophie angehört und mit ihr Beweise für das Dasein Gottes gesucht; dagegen der gealterte Kant habe die Kritik der reinen Vernunft verfaßt und darin die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie zerstört. Was meint denn dieser neueste Kantinterpret? Will er etwa Kants Jugend bis 1781, dem Jahre der Kritik der reinen Vernunft, dem 57. Lebensjahr des Philosophen, ausdehnen, um ihn dann plötzlich alt werden und im Jahre 1788 die Kritik der praktischen Vernunft mit der Wiedereinführung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit veröffentlichen zu lassen? Aber das kann er ja nicht meinen, denn der „vernünftige Glaube", an dem unser Fanatiker des Wissens so

schweren Anstoß nimmt (er nennt ihn den „unvernünftigen" Glauben), ist ja schon in der ersten Kritik sichtbar genug angedeutet: als die Kehrseite der Kritik des dogmatischen Gebrauchs der spekulativen Vernunft stand dem Kritiker Kant von Anfang an die Begründung des „dogmatischen" Gebrauchs der praktischen Vernunft fest. Also was kann er meinen? Stehen ihm, wie später für das Leben Jesu apokryphe Evangelien, so für das Leben und die Philosophie Kants bisher unbekannte Quellen zu Gebote?

Doch, da kommt ein Schimmer von Licht: in einer Anmerkung (S. 454), wo er Kants Irrtümer aus seinen Entwicklungsbedingungen demonstriert, kommt auch einmal eine Jahreszahl vor: das Jahr 1769 ist der Wendepunkt zwischen dem früheren und späteren, zwischen dem jungen kritischen und dem alten dogmatischen Kant: hätte Kant, heißt es hier, in seiner Jugend statt Philologie und Theologie mehrere Jahre Medizin studiert, „dann hätte er sich nicht so leichten Herzens über die wichtigsten, schon damals bekannten biologischen Thatsachen hinweggesetzt, wie es in seinen späteren Schriften (seit 1769) geschah."

Also die Schriften der vorkritischen Periode, wie wir zu sagen pflegen, die sind eigentlich die kritischen? Und nun dämmert uns auch ein Sinn in seinen Worten auf: Haeckel denkt an die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" von 1755, worin der jugendliche Kant das Planetensystem nach „mechanischen Grundsätzen" konstruiert. Also hat er, so denkt unser a priori Gelehrter, in dieser Schrift offenbar den lieben Gott aus der Welt hinauskomplimentiert; denn wenn man das Weltall mechanisch erklärt, dann bleibt doch für einen „persönlichen Gott" nichts

mehr zu thun. Also ist er in seiner Jugend „monistisch" gewesen: allein die Welt, ohne einen Gott. Da aber in der späteren Philosophie Kants der liebe Gott wieder eine Rolle spielt, er ist durch das Moralpförtchen wieder hereingelassen worden, so ist Kant also wieder ‚dualistisch' und ‚dogmatisch' geworden und hat also offenbar auch seine mechanische Entwicklungsgeschichte des Kosmos wieder fallen lassen oder verleugnet. Und dazu stimmt es denn auch, daß er in der Kritik der Urteilskraft die Möglichkeit eines ‚Newtons des Grashalms', d. h. einer mechanischen Entstehung der Organismen, nicht zulassen will, offenbar auch um dem „persönlichen Gott" wieder Raum und Aufgabe zu verschaffen.

Ja, ja, man ist dem Alten auf die Schliche gekommen: er weiß ganz gut oder wußte es doch einmal, daß die Welt mechanisch erklärt werden kann und muß. Aber mit dem Alter entsinkt ihm der Mut, und da legt er sich denn aufs Glauben und beweist wieder Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Und das wird denn freilich auch noch durch seine Jugendeindrücke und seinen Bildungsgang erklärlicher; im Pietismus war er aufgewachsen, dann hatte er statt Entwicklungslehre Wolffische Philosophie studiert, und so verstehen wir ihn nun ganz: „seine dualistische, mit den Jahren immer zunehmende Richtung zur transscendentalen (!) Metaphysik war bei Kant schon durch die mangelhafte und einseitige Vorbildung auf der Schule und Universität bedingt. Seine Bildung war überwiegend philologisch, theologisch und mathematisch; von den Naturwissenschaften lernte er nur Astronomie und Physik gründlich kennen, zum Teil auch Chemie und Mineralogie. Dagegen blieb ihm das weite Gebiet der Biologie, selbst in dem bescheidenen Umfang der

damaligen Zeit, größtenteils unbekannt"; weder Zoologie noch Botanik, weder Anatomie noch Physiologie hat er studiert: was Wunder, daß da die alte Theologie am Ende wieder durchschlug, trotz der Anläufe in einer mechanistischen Theorie des Himmels.

Nicht wahr, die Sache ist einleuchtend? Schade, daß sie nur einen kleinen Fehler hat: daß sie nicht wahr ist. Sie stimmt nicht zu den Thatsachen. Und darüber wird doch auch Haeckel, im Prinzip wenigstens, nicht anders denken: daß die Theorien, in der Geschichte ebenso wie in der Naturwissenschaft, sich nach den Thatsachen richten müssen. Aber freilich, um seine Theorien nach den Thatsachen richten zu können, muß man diese kennen. Haeckel hätte also, um Kants Entwicklungsgeschichte schreiben zu können, ihn vorher kennen, seine Schriften studieren müssen. Dann würde er allerdings gleich gesehen haben, daß die von ihm öfters angeführte „Naturgeschichte des Himmels" nicht ein Versuch ist, den „persönlichen Gott" aus der Welt hinauszubringen; er hätte sogar nur die Vorrede zu lesen brauchen, um dies zu erfahren. Gleich zu Anfang heißt es: „Ich habe nicht eher den Anschlag auf dies Unternehmen gefaßt, als bis ich mich in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit gesehen habe. Mein Eifer ist verdoppelt worden, als ich bei jedem Schritt die Nebel sich zerstreuen sah und die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrach." Und hätte er in den vorkritischen Schriften weiter geblättert, so hätte er auch noch die Schrift angetroffen, worin Kant acht Jahre später diese Entwicklungsgeschichte des Kosmos in den Grundzügen wiederholt und gleichzeitig einen neuen Beweisgrund für das Dasein Gottes

aufgestellt hat. Andererseits hätte er, wenn er auch nur das Verzeichnis der Schriften Kants in der Hartensteinschen Ausgabe durchgesehen hätte, sich überzeugen können, daß Kant, der Lehrer der physischen Geographie und Anthropologie, der Zoologie, Biologie und Physiologie Zeit seines Lebens eingehende Aufmerksamkeit widmete.

Dann aber wird er, wenn er sich auch fernerhin über Kant und seine Philosophie unter Leuten, die beide kennen, hören lassen will, sich doch entschließen müssen, auch die Schriften aus der späteren Periode zu lesen, die sogenannten kritischen Schriften; und vielleicht wird's auch ihm so gehen, daß er mit einem einmaligen Lesen noch nicht zum Ziel kommt. Er wird mit einem ungünstigen Vorurteil herangehen. Er wird sich aber angenehm enttäuscht finden, wenn er in der Kritik der reinen Vernunft wirklich nun eben das findet, was er dem „jugendlichen" Kant als Verdienst anrechnen wollte: nämlich die Vernichtung der dogmatischen Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Und selbst in der Kritik der praktischen Vernunft und der Urteilskraft wird er nicht auf neue Versuche, ihre Realität theoretisch auszumachen, stoßen. Vor allem aber wird er hier einen Gottesbegriff antreffen, der vielleicht sogar einigermaßen geeignet ist, ihn mit dem Gottesgedanken überhaupt auszusöhnen: nicht einen Gott, der zu Erklärungen in der Physik zu brauchen ist oder dem mechanischen Physiker das Feld seiner Thätigkeit einengt, sondern einen Gott, der, für alle menschlichen Anschauungen und Begriffe überschwenglich, allein durch eine „Idee" bestimmt ist, die Idee einer absoluten Vernunft, durch die die Wirklichkeit gesetzt ist. Er wird sich dann auch überzeugen, daß er Kant den Vorwurf des

Dualismus mit Unrecht macht. Kant ist Monist, sofern er als absolute Wirklichkeit eine einheitliche intelligible Welt denkt, als Wirklichkeit für uns, für unsere wissenschaftliche Erkenntnis eine ebenso einheitliche Erscheinungswelt, in welcher das Kausalgesetz ausnahmslos herrscht, annimmt.

Wenn aber die beschränkte Zeit unserem Philosophen nicht gestattet, so langwierige philosophische Untersuchungen zu lesen, die dazu noch etwas unbequem geschrieben sind und freilich auch keine Lösung der Welträtsel, wenigstens nicht auf seine Art, in Aussicht stellen, so möchte ich ihm den unmaßgeblichen Vorschlag machen, den Namen Kant in seinen künftigen Veröffentlichungen lieber zu vermeiden. Man muß ja am Ende nicht über alle Dinge Meinungen haben, oder sie doch nicht drucken lassen [1]).

[1]) Herr H. Schmidt hat in einer Broschüre: „Der Kampf um die Welträtsel, E. Haeckel und die Kritik", die ich im übrigen nicht um ihres inneren Wertes willen erwähne, neben zahlreichen anderen Beschwerden mir auch den Vorwurf gemacht, daß ich hier eine Ansicht von Kant und seiner Entwicklung bekämpfe, die ich in meinem Buch über Kant selbst vertrete. Er will es dem Leser überlassen, „ein derartiges Verfahren mit der treffendsten Bezeichnung zu versehen", hält es aber doch für angemessen, ihm mit einem freilich nicht mehr ganz neuen Citat zu Hilfe zu kommen: si tacuisses u. s. w., und fügt diesem in stolzem Fettdruck gesetzten Sprüchlein ein Versprechen hinzu: „Es wird mir künftig ein Vergnügen sein, die Anwendbarkeit dieses Satzes auf den Philosophen Paulsen noch genauer darzulegen." Ich gestatte mir, dem geehrten Herrn anheimzugeben, wenn er sich anschickt, an die Ausführung dieser schätzenswerten Absicht zu gehen, vorher sich anzusehen, worüber er sein Urteil abgeben will, damit es ihm nicht wieder geht wie hier, wo er, um mit Kant zu reden, „mit Heftigkeit und mehrenteils mit großer Unbescheidenheit" mir vorhält, was mir zu bezweifeln niemals in den Sinn gekommen: nämlich, daß Kant durch die Stufe einer entwicklungsgeschichtlichen Denkweise zum Kriticismus hindurchgegangen sei, welcher Kriticismus in gewisser

Der berühmte Biolog erteilt den Philosophen gelegentlich einen Rat: das „vergleichende Studium der Affenseele"

Hinsicht der historisch-genetischen Denkweise gegenüber als rationalistisch-dogmatische Denkweise bezeichnet werden könne. Was ich Haeckel vorgehalten habe, ist nicht, daß er diese beiden Entwicklungsstufen bei Kant unterscheidet und dem Kant der ersten Stufe den Vorzug giebt, sondern, daß er den alten Kant in Hinsicht auf das Verhältnis zur Religion als rückfällig in die „dogmatistische" Denkweise darstellt. Ich habe dem gegenüber darauf hingewiesen, daß der jugendliche, dem Entwicklungsgedanken nachgehende Kant der 50er und 60er Jahre an die Möglichkeit „dogmatischer", spekulativer Beweise für das Dasein Gottes glaubte, wogegen der alte Kant, der Kant der Kritiken, und zwar der der praktischen ebensowohl als der der reinen Vernunft, diese Möglichkeit schlechthin in Abrede stellt. Den Gottesgedanken überhaupt auszuschalten aus dem menschlichen Denken, das ist allerdings ein Verdienst, auf das auch dieser alte und kritische Kant keinen Anspruch hat, ebensowenig als der jugendliche. Und so wird Kant freilich nicht der Philosoph Haeckels und der Gläubigen der Welträtsel sein können.

Ich weiß nicht, ob die vorgenannte Arbeit von Haeckel veranlaßt oder gebilligt ist. Beides gilt dagegen von einem Artikel in der deutschen Medizinal-Zeitung (1900, Nr 65) von Herrn Poritzky. Wenigstens berichtet dieser selbst bei späterer Gelegenheit (Nr. 103 derselben Zeitung): „Ernst Haeckel fragte mich unterm 2. Juli 1900 u. a. an (sic!), ob ich zu der Replik Paulsens nicht Stellung nehmen möchte. Ich antwortete, daß ich zu dieser Aufgabe nicht berufen sei. Damals kannte ich den Paulsenschen Aufsatz noch gar nicht. Als ich ihn aber las, war ich ob des ungehörigen Tones empört, und fand die Argumente Paulsens so leicht widerlegbar, daß es mir eine Lust war, dagegen zu schreiben." „Die Redaktion schickte einige Exemplare Haeckel zu, der mir sofort einen langen, elogenreichen Brief schickte, worin er besonders betonte, daß er meine Anschauungen absolut teile." Um dem Leser von dem — Eifer, womit dieser von Haeckel berufene und belobte Verteidiger seiner Lehre ins Zeug geht, eine Vorstellung zu geben, setze ich die Einleitung des Artikels hierher: „Es giebt unbefähigte Menschen, welche sich qualifiziert fühlen, über alles eine Meinung zu haben, auch wenn das, was sie beurteilen, ihrem Ideenkreis noch so

ja recht eifrig zu betreiben: der Besuch zoologischer Gärten, der Affentheater, des Zirkus, des Hundetheaters u. s. w. könne den „Psychologen von Fach" nicht dringend genug empfohlen werden; er sei „viel unterhaltender und erweitere viel mehr den anthropologischen Blick als das langweilige und teilweise geradezu verdummende Studium der metaphysischen Hirngespinste, welche die sogenannte reine introspektive Psychologie in Tausenden von Büchern niedergelegt hat" (S. 453). Vielleicht nimmt er für diesen so wohlwollenden und einsichtigen Rat meinen Wink hinsichtlich Kants und der Kantischen Schriften als Gegengabe freundlich auf.

Und vielleicht darf ich noch eins hinzufügen: er hat die Gewohnheit, die dualistische Weltansicht, worunter er jede

---

fern liegt, und einem Gebiete angehört, das sie nie gesehen, geschweige denn betreten haben. Ist solch ein geistig impotenter Mensch noch gar mit einem gelehrten Etikett, mit einem großen Titel, versehen, so ist das, was der betreffende Herr sagt, durch seinen Titel sanktioniert; eine Zeitung druckt sein Gewäsche ab, und — was wichtiger als alles ist — die Zeitung bezahlt es gut. Das ist ein Mißstand, an dem unsere ganze öffentliche Kritik laboriert. In unseren Tageszeitungen oder auch Wochenschriften kann man öfters Urteilen über Bücher begegnen, welche die Ignoranz des Kritikers in so helles Licht setzen, daß man nicht weiß, worüber man sich eher verwundern soll: über die Frechheit oder die Dummheit des Kritikers. Es genügt schon bei uns in Deutschland, daß man dem ungebildeten und zersplitterten Redakteur eines Tageblattes Gut-Freund sei, um jeden geistigen Unrat abgedruckt zu bekommen; wie viel mehr hat nicht ein Universitätsprofessor der Philosophie — folgt der Name eines Kollegen, der sich ebenfalls der Haeckelbeleidigung schuldig gemacht hat — Aussicht, das, was sein konfuses Gehirn gebiert, abgedruckt zu sehen." Man sieht, Haeckel ist nicht wählerisch. Ob er mit solchem Stab sich umgiebt, um vor Angriffen wirksam abzuschrecken? Denn freilich ist es nicht jedermanns Sache, in dieser Atmosphäre auszuhalten. Und so ist am Ende dies, wenn nicht die rühmlichste, doch die bequemste Form der Verteidigung.

beliebige nicht-materialistische versteht, als eine Art Rückbildungsprodukt des höheren Alters hinzustellen: wie hier bei Kant, so ein andermal bei v. Baer, bei Dubois-Reymond, bei Virchow, bei Wundt (S. 107 ff., 308). Überall entdeckt er in den Jugendarbeiten dieser Männer die „monistische" Auffassung, die erst später, wahrscheinlich bei sinkender Geisteskraft, der dualistischen gewichen sei. In einer Betrachtung unter dem Titel „Postembryonale Psychogenie", die einer nicht minder anziehenden „Embryonalen Psychogenie" gegenübersteht, giebt er auch einen Zeittermin, von dem das Sinken der geistigen Kraft beginnt, bei der Frau das 50., beim Manne das 60. Lebensjahr. Ich finde das Verfahren nicht ungefährlich, wenn es auch für den Zweck zunächst bequem ist, es könnte doch einmal jemand eine naheliegende Anwendung davon machen. Und es könnte doch auch sein, daß bei jenen Männern, denen er übrigens noch Romanes hätte anfügen können, allmählich Reife und Besonnenheit gewachsen wäre. Sollte es nur als ein Zeichen von Konsequenz und Charakterstärke gedeutet werden können, daß jemand seit seinem 30. Lebensjahr keinen neuen Gedanken mehr gedacht hat?

Und nun noch ein Wort über die Kantianer. Sie sollen, wird behauptet, Kant gerade um seines „Dualismus", also wohl um seiner Rettung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit willen anpreisen, ja viele von ihnen sollen ihm eine „unbedingte abgöttische Anbetung" widmen. Wer sind diese Leute? An wen hat der Verfasser der Welträtsel gedacht, als er von der modernen „Schule der Neokantianer" handelte? Etwa an F. A. Lange, den Verfasser der Geschichte des Materialismus? Ist von dessen Kritik des

Materialismus ihm etwas zugeflogen, das ihn verdrossen hat? Freilich, hätte Lange dies Buch erlebt, er würde ihm wohl auch einen Platz in seinem Werke eingeräumt haben. Oder wer ist sonst gemeint? Eine sich selbst so nennende Schule der Neokantianer ist mir nicht bekannt; auf die aber, die man vielleicht da oder dort so nennt, paßt die Charakteristik wieder nicht: denn grade sie legen viel weniger Gewicht auf die Rettung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als auf die Kritik der dogmatischen Metaphysik und die neue Theorie der Erfahrung. Also wer ist denn gemeint? Oder sind überhaupt nicht bestimmte Leute gemeint, sondern nur so die Universitätsphilosophen im allgemeinen? Ist dem gelehrten Biologen zu Ohren gekommen, daß Kant gegenwärtig bei diesen Leuten viel gilt, und zwar grade die Schriften Kants, die er als ein Produkt des Alters weniger schätzt? Und dann hat er sich, vielleicht von Schopenhauerschen Invektiven bestimmt, weiter gedacht: offenbar ist es die Angst vor der „monistischen" Philosophie, die sie bei dem Alten Zuflucht zu suchen treibt, denn freilich, für Philosophieprofessoren ist mit der monistischen Philosophie zur Zeit noch nichts zu machen.

Dann würde auch auf die „streitende Kirche", die in diesem Zusammenhang von ihm genannt wird, ein wenig Licht fallen. Ich dachte erst an die Jesuiten, denen Haeckel sonst alles Schlimme zutraut, also werden sie wohl auch die „dualistische" Philosophie Kants mit den drei „Hauptgespenstern" begünstigen. Aber, daß die katholische Kirche den Thomismus allein gelten läßt und Kant als den Erzketzer in der Philosophie ansieht, kann ihm doch kaum unbekannt sein. Also müssen wir auf protestantischem Boden bleiben. Ich dachte einen Augenblick an die Ritschlsche Schule; aber

„streitende Kirche“? So wird es denn wohl am sichersten sein, auch hier anzunehmen: es sind, wie dort die Universitätsphilosophen im allgemeinen, so hier die Theologen nur so im allgemeinen gemeint. Ungefähr muß es ja stimmen: sie hassen beide die monistische Philosophie; also sind sie offenbar Verbündete in Kant. —

So viel von Haeckel, dem Historiker und Kritiker im Gebiet der Philosophie. Man weiß wirklich nicht, worüber man mehr staunen soll, über den Mangel an Kenntnissen oder über den fröhlichen Leichtsinn, mit dem er von Dingen redet, von denen er nur von fern gehört hat.

7.

Haeckel hat sich noch an einem andern Punkt in der Geschichte und der geschichtlichen Kritik versucht. Im 17. Kapitel handelt er von Wissenschaft und Christentum, und benutzt die Gelegenheit zu einem kleinen Exkurs in die Bibelkritik und Kirchengeschichte. Die Unwissenheit und Leichtfertigkeit, die er in der Behandlung Kants und Spinozas bewiesen hat, wird hier noch überboten. Dazu kommt eine äußerst peinlich berührende Neigung, das, was Jahrtausenden heilig gewesen ist, in den Schmutz häßlicher Anekdoten und niedriger Witzeleien herabzuziehen; Haeckel hat sich hier in eine Gesellschaft gestellt, in der man ihn nicht ohne schmerzliches Bedauern sehen kann. Eine Abhandlung von dem Kirchenhistoriker Prof. Loofs in Halle überhebt mich des näheren Eingehens auf die Sache; der Leser findet darin die schmutzigen Quellen nachgewiesen, aus denen das Kapitel geschöpft ist[1]). Es ist nicht zu hart geurteilt, wenn hier ge-

---

[1]) Anti-Haeckel. Eine Replik nebst Beilagen. Halle, Niemeyer 1900.

sagt wird, daß Haeckel mit der Benutzung und Empfehlung dieser Litteratur sich unter das Niveau eines ernst zu nehmenden und selbst ernsten Gelehrten gestellt habe, daß sein wissenschaftliches Gewissen an diesem Punkt ein nicht normales sei. Was würde Haeckel sagen, wenn jemand von den Medusen und Kalkschwämmen mit dem Maß von Sachkenntnis handelte, mit dem er von den Evangelien handelt? Sind die Evangelien, sind Jesus und Paulus, sind Kant und Spinoza den Kalkschwämmen gegenüber ein corpus vile, worüber jedermann beliebige Einfälle zu Markt zu bringen ein Recht hat?

Haeckel hat Kant a priori konstruiert: unzulängliche Bildung, seine Jugendvorurteile, endlich seine Altersschwäche erklärten und entschuldigten auf gewisse Weise seine Verirrungen. Vielleicht kann man in ähnlicher Weise Haeckels Verhalten gegen Geschichte und geschichtliches Leben sich verständlich machen, und auch hier wird denn jenes Wort, das das Verstehen und das Verzeihen in Zusammenhang bringt, seine Geltung haben.

Er erzählt selbst (S. 461), daß er sich infolge seiner frommen Erziehung durch besonderen Eifer und Fleiß im Religionsunterricht ausgezeichnet habe und noch als Student mit 21 Jahren die christlichen Glaubenslehren in lebhaften Diskussionen gegen seine freidenkenden Kommilitonen verteidigt habe, obgleich das Studium der Anatomie und Physiologie seinen Glauben schon erschüttert hatte. Aber erst durch das vollendete Studium der Medizin und die Erfahrungen des Arztes sei er zur Verwerfung des Glaubens gekommen: weder die „Allgüte des liebenden Vaters habe er in der harten Schule des Lebens", noch die „weise Vorsehung im Kampf ums Dasein" zu entdecken vermocht. Man em-

pfindet: es ist der Ingrimm des Betrogenen, der in ihm lodert; man hat ihn als Kind bethört, ihm als Knaben den Verstand mit Formeln gebunden, dann den Jüngling angehalten, die Zweifel des Verstandes durch den Willen zu unterdrücken; endlich ist er doch dem Gefängnis entronnen, und nun kann er nicht ohne Haß daran zurückdenken, wie man ihn irregeführt, hingehalten, gemißbraucht hat. Die Kirche ein Gefängnis, der Glaube die Fessel, die Priester die Gefängniswärter, die Theologen und in zweiter Linie auch die Philosophen die Verfertiger der Fesseln: so stellt sich ihm jenes ganze Wesen dar, und er glüht von dem Verlangen, die Bastille zu zerstören, die noch drin gefangen Gehaltenen in die Freiheit, ans Licht der Sonne herauszuführen.

Zu dem Persönlichen kommt ein Allgemeines. Freilich auch schon jenes persönliche Erlebnis ist ja im allerweitesten Umfang ein allgemeines: vielleicht kann man sagen, daß es wenig moderne Menschen giebt, die nicht etwas davon erlebt haben; denn es ist ja keine Frage, daß die Form, in der das Christentum in Schule und Kirche heute gelehrt wird, einer Zeit angehört, die weit hinter der Gegenwart liegt, daß die Thatsachen und Formeln, die im Unterricht überliefert werden, in tausendfältigem Konflikt mit den Anschauungen stehen, die außerhalb des Religionsunterrichts gelten. Daß nun die Theologie, auch die wissenschaftliche Theologie der protestantischen Universitäten, hiergegen allzulange die Augen geschlossen hat, daß sie vielfach mit der Wahrheit, wenn sie sie nicht mehr einfach leugnen oder ignorieren konnte, gehandelt und gemarktet hat, das hat das harte Mißtrauen gegen sie großwachsen lassen, das nun auch hier seine Früchte trägt: Theologie ist keine Wissenschaft, Arbeiten von

Theologen sind bei der Wissenschaft nicht accreditiert; darum hat jeder das Recht, sich hier seine eigenen Ansichten zu machen oder zu suchen, wo er sie findet; ein beliebiger Sudler gilt ebensoviel als ein gewissenhafter Gelehrter, wenn es sich um die Evangelienkritik handelt: ja vielleicht verdient er noch mehr Vertrauen, er muß doch wenigstens nicht die Wahrheit verleugnen. Harnack hat hierüber ein ernsthaftes Wort in der „Christlichen Welt" gesprochen, das auch Loofs mitteilt: solche Vorkommnisse zeigten, „daß die theologische Wissenschaft noch immer nicht den vollen Kredit besitzt, weil sie eine alte Schuld noch nicht völlig getilgt hat".

Endlich kommt noch ein Drittes hinzu: das ist die Geringschätzung der Geschichte und der geschichtlichen Wissenschaften überhaupt, zu der die einseitige Beschäftigung mit den Naturwissenschaften nicht selten ausschlägt. Der Gegenstand dieser ist ein so großer, so allgemeiner, so umfassender, so unermeßliche Weiten in Raum und Zeit umspannender, daß dagegen das Geschichtliche zu einem Kleinen, Zufälligen, Singulären herabsinkt. Das Auge des Naturforschers wird leicht weitsichtig, während das des Historikers zur Kurzsichtigkeit neigt: so geschieht es, daß sich beide nicht verstehen.

Bei Haeckel tritt diese Übersichtigkeit besonders stark zu Tage. Er ist gewöhnt, als Entwicklungshistoriker des Lebens mit Jahrmillionen zu rechnen, statt mit Jahrhunderten, wie der Historiker. Die Weite des Gesichtskreises hat bei ihm eine Geringschätzung der historischen Verhältnisse hervorgebracht, die überall durchklingt. Er liebt es, mit großen Zahlen, mit unermeßlichen Zeiträumen um sich zu werfen, als wollte er den Leser fühlen lassen: ein Kopf, der Millionen Jahre zu umspannen hat, der kann freilich nicht alle die kleinen

Quisquilien festhalten, mit denen eure Geschichte und Philologie sich abmüht; was kommt darauf an? in 1000, höchstens in 10000 Jahren sind alle diese Dinge, so wichtig sie dem Augenblick erscheinen mögen, miteinander vergessen. Was sind 10000 Jahre für den, der die Entwicklungsgeschichte der Primaten, der Säugetiere, des Lebens, der Erde, des Sonnensystems schreibt? ein Augenblick. 6000 Jahre umfaßt die geschichtliche Erinnerung, es sind 5 Sekunden, wenn wir die wenigstens 100 Millionen Jahre, die seit der ersten Entstehung des Lebens auf der Erde verflossen sind, auf die 24 Stunden eines Tages reduzieren (S. 442).

Und diese Geringschätzung der kleinen Zeiten der Geschichte hat sich nun bei ihm auf die Gegenstände, die sie füllen, übertragen, auf den Menschen: was ist er doch für ein kleines unerhebliches Geschöpf! Haeckel hat seine ganze Geringschätzung in ein Wort zusammengepreßt: das Wort „Anthropismus", das sein auch sonst überall thätiger Sprachzerstörungs- oder Wörterbildungstrieb eigens hierfür angefertigt hat. „Anthropismus", es drückt seine ganze Verachtung gegen die enge, dumpfe eingesperrte Luft der geschichtlichen Weltansicht aus, gegen den Menschen, der nichts als seine eigene Atmosphäre atmet, die Verachtung des Naturwissenschaftlers gegen das Geschöpf, das, weil es von der großen Welt nichts weiß, sich für etwas unermeßlich Großes und Hohes hält, das sich zum Zweck aller Dinge aufbläht, das sich losreißen möchte von der allgemeinen Natur, das kein Säugetier sein will und sich schämt, in den Affen Vorfahren und Brüder zu erkennen. Dieser thörichte kleine Gernegroß macht sich zum Maß aller Dinge, stellt die Natur nach seinem eigenen Bilde vor, dichtet ein Wesen*

seinesgleichen über der Natur als den Anfertiger der Natur, tituliert die paar Jahrtausende seiner Erinnerung „Weltgeschichte", und am Ende hält sich dieses Ding noch gar für unsterblich! Was sind dagegen die Moneren und Radiolarien für respektable Geschöpfe, leben nun schon ich weiß nicht wie viele Millionen Jahre und bilden sich nichts darauf ein, und diese Kreatur von gestern, nein, nicht von gestern, nicht einmal von heute früh, dieses Geschöpf von 5 Sekunden bildet sich ein, es sei der Zweck der Welt und denkt von seinem bißchen Intelligenz so groß, daß es meint, ohne solche Intelligenz hätte die Welt gar nicht zu stande kommen können. Unser Philosoph kann sich nicht genug thun, dieser Kreatur ihre Nichtigkeit zum Bewußtsein zu bringen: für den richtig eingestellten Blick sinkt dies Wesen, „welches in seinem anthropistischen Größenwahn sich als Ebenbild Gottes verherrlicht, zur Bedeutung eines plazentalen Säugetieres hinab, welches nicht mehr Wert für das Universum besitzt, als die Ameise und die Eintagsfliege, als das mikroskopische Infusorium und der winzigste Bazillus" (S. 282).

Und dieser verächtlichste aller Bazillen, verächtlich nämlich durch seine Einbildung —, die andern halten sich doch nicht für mehr als sie sind —, dieses Nichts von einem Wesen, das macht, statt bescheiden ein wenig Naturwissenschaft zu lernen, seine eigenen dummen Einbildungen unter dem Titel Religion zur wichtigsten Angelegenheit des Universums. Haeckel kann nicht Worte genug und nicht hart genug finden, um seine Geringschätzung und seinen Unwillen hierüber zum Ausdruck zu bringen; das ganze Elend des „Anthropismus" kommt in der Religion und ihrer Absolutsetzung des Menschenwesens zu Tage: der Glaube an einen „persönlichen Gott" und das

„unsterbliche Seelenwesen", dieses Produkt der borniertesten Selbstüberschätzung, ist das große Unglück des Menschengeschlechts, ist das schädliche Unkraut, das ausgetilgt werden muß. Religion, die Mutter des Aberglaubens, ist das große Hindernis der wissenschaftlichen Erkenntnis, die wahnwitzige Feindschaft des Papismus gegen die Wissenschaft ist ja nur ein besonders deutliches Symptom der allgemeinen Erscheinung; Religion, die Mutter der Intoleranz, ist das große Hindernis der Menschlichkeit, der Humanität, von ihr erhält Haß und Feindschaft und Verfolgung unter den Völkern und unter den Einzelnen immer neue Nahrung. Also, écrasez l'infame, das ist der Herzenswunsch dieses nicht witzigsten, aber offensten und ehrlichsten Fanatikers des Atheismus: wenn ihr Gott und den Religionswahn los sein werdet, dann wird's besser, eher nicht.

Vor allen Dingen ist das Christentum Gegenstand seiner Abneigung. Natürlich, das Christenum ist die Religion, die ihn umgiebt und drückt. Das Christentum, wie es ist, ist eine der schlechtesten unter allen Religionen: asketisch in der Moral, supranaturalistisch in der Metaphysik, noch besonders verdummt und verdummend durch das stupide Dogma von der Dreieinigkeit, dem „Triplotheismus" (S. 321). Dagegen ist der Mohammedanismus noch eine ganz annehmbare Religion; freilich den „Anthropismus" konnte er auch nicht überwinden, aber er ist doch als reiner Monotheismus dem Monismus näher; unser Philosoph bekennt, daß er in den herrlichen Moscheen in Kairo und Konstantinopel sich selber der Andacht nicht habe erwehren können, ja, die stillen Gebete und Andachtsübungen des Koran erscheinen ihm sogar erhaben, nämlich im Vergleich mit dem katholischen

Kultus. Katholizismus und Papsttum wirkt auf unseren Philosophen überhaupt wie auf ein anderes Geschöpf das rote Tuch: wenn er auf diese Dinge kommt, erfolgt regelmäßig ein kleiner Anfall von Tobsucht: die Päpste sind ihm in der großen Mehrzahl „schamlose Gaukler und Betrüger, viele von ihnen nichtswürdige Verbrecher" (S. 374); die Klöster die Höhlen aller Laster, das Cölibat die Quelle schamloser Greuel u. s. w. Auch der Buddhismus erhält, wie billig, gelegentlich sein Lob auf Kosten des Christentums, „das jene rühmliche Liebe zu den Tieren nicht kennt, welche zu den Sittengesetzen vieler älterer Religionen gehört, besonders des Buddhismus". Erst vom Durchdringen des Monismus ist hier eine Besserung zu hoffen: „kein mitfühlender monistischer Naturforscher wird sich jemals jener rohen Mißhandlung schuldig machen, die der gläubige Christ in seinem anthropistischen Größenwahn — als Kind des Gottes der Liebe — gedankenlos begeht" (S. 410).

So viel von Haeckels Verhältnis zur Geschichte und seiner Fähigkeit, geschichtliche Dinge zu verstehen. Man darf wohl, ohne ihm unrecht zu thun, sagen: es ist wirklich beschämend gering, noch geringer als sein Verständnis für philosophische Dinge. Er sagt einmal, es handle sich ihm um einen „ungeheuren Kulturkampf", den Kampf gegen den „vergiftenden Aberglauben des Mittelalters", der in der Orthodoxie der verschiedenen Kirchen fortwirkt. Nun, wenn etwas gewiß ist, so ist es dies, daß mit diesen Mitteln in diesem Kampf ein Sieg nicht zu gewinnen ist.

8.

Das Bild Haeckels des Philosophen wäre nicht vollständig, wenn wir nicht noch eins berührten. Wir haben

ihn als Kosmologen, als Psychologen, als Metaphysiker, als Historiker und Kritiker kennen gelernt: nun lernen wir ihn im 18. Kapitel noch als Religionsstifter kennen. Nachdem er die Dogmen und Tempel der „anthropistischen" Religion niedergeworfen hat, erbaut er auf dem von dem wüsten Schutt des Aberglaubens gereinigten Boden die neue Religion, die reine, monistische Naturreligion. Er gründet einen Tempel oder besser einen „Palast der Vernunft, in welchem wir mittelst unserer neu gewonnenen Weltanschauung die wahre Dreieinigkeit des 19. Jahrhunderts andächtig verehren, die Trinität des Wahren, Guten und Schönen" (S. 388). Das Wahre: die monistische Philosophie, ihr Zentraldogma das „wahrhaft göttliche Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Erhaltung des Stoffs", wie es in der letzten Vorrede zur natürlichen Schöpfungsgeschichte heißt, ihr heiliges Symbol der Stammbaum der Lebewesen von der Monere bis zum Menschen. Das Gute: „die Humanitätsgebote der Liebe und Duldung, des Mitleids und der Hilfe" (S. 390; à propos, wie soll es denn mit den 250 Millionen Papisten und Infallibilisten gehalten werden, wenn sie nun wahnwitzig genug sind, die neue Religion nicht annehmen zu wollen? Und ferner, wie steht es denn mit dem ehernen Kampf-ums-Dasein-Gesetz?). Endlich, das Schöne: auch eine „monistische Kunst" wird es geben, und sie wird ganz anderes leisten als die christliche Kunst mit ihrem dummen „Anthropismus". „Die Entdeckung von unzähligen schönen Lebensformen hat in unserer Zeit einen ganz anderen ästhetischen Sinn geweckt und damit auch der bildenden Kunst eine ganz neue Richtung gegeben"; man denke nur an die mikroskopische Forschung und namentlich

an „die Entdeckung der fabelhaften Tiefseebewohner durch die berühmte Challengerexpedition: Tausende von zierlichen Radiolarien und Thalamophoren, von prächtigen Medusen und Korallen, von abenteuerlichen Mollusken und Krebsen eröffneten uns eine ungeahnte Fülle von verborgenen Formen, deren eigenartige Schönheit und Mannigfaltigkeit alle von der menschlichen Phantasie geschaffenen Kunstprodukte weit übertrifft" (S. 394). In der That, es ist undenkbar, daß die Menschheit des kommenden Jahrhunderts im Besitz so unschätzbarer Formen, und zwar wirklich wirklicher Formen, noch an den vom „anthropistischen" Größenwahn ausgedachten und nicht einmal naturwahren Gestalten wie Zeus und Apollo, oder gar an Madonnengemälden und ähnlichen Ausgeburten des finsteren Mittelalters sollte ein ästhetisches Wohlgefallen haben.

Haeckel sieht diese neue Zeit der „natürlichen Religion" schon vor der Thür; das 20. Jahrhundert wird sie gewiß bringen; er hat schon die Grundzüge eines Kultus entworfen, selbst an die Dekorationen der Andachtsstätten, sonst Kirchen genannt, ist fürsorglich gedacht: „statt Heiligenbilder werden in großen Aquarien unterhalb der Kirchenfenster reizende Medusen und Siphonophoren die Kunstformen des Meereslebens erläutern. An die Stelle des Hochaltars wird eine Urania treten, welche an den Bewegungen der Weltkörper die Allmacht des Substanz-Gesetzes darlegt" (S. 463). „Die staunende Bewunderung, mit der wir den gestirnten Himmel und das mikroskopische Leben in einem Wassertropfen betrachten, die Ehrfurcht, mit der wir das wunderbare Wirken der Energie in der bewegten Materie untersuchen, die Andacht, mit welcher wir die Geltung des allumfassenden Substanz-

gesetzes im Universum verehren" (S. 396), sie sind der Gemütsinhalt, der die neue Gemeinde verbindet, die schon in der Bildung begriffen ist. Sie sammelt sich natürlich um den Propheten der Entwicklungslehre als ihren sichtbaren Mittelpunkt; ist er doch, wie er uns mitteilt, für seinen, noch dazu extemporierten Altenburger Vortrag: „der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft" nicht nur „durch Hunderte von zustimmenden Briefen belohnt worden, sondern auch durch die weite Verbreitung des Vortrags, von welchem innerhalb 6 Monaten 6 Auflagen erschienen" (S. 384). Wie sollte diesem Mann nicht herrliche Hoffnung die Brust schwellen: die Naturwissenschaften machen täglich ungeheuere Entdeckungen, die „Aufklärung" wächst von Jahr zu Jahr, der „Fortschritt" geht mit Riesenschritten, kurz, „es beginnt mit dem 19. Jahrhundert wiederum eine ganz neue Periode in der Geschichte der Menschheit, charakterisiert durch die Entwicklung der monistischen Naturphilosophie" (S. 371). Ja wohl, es ist eine Lust zu leben — wenn nur nicht der dumme oder vielmehr der verteufelt schlaue Papismus wäre! Doch groß ist die Macht der Wahrheit, und sie wird siegen. —

„Der Mensch merkt nie, wie anthropomorphisch er ist." Das Wort Goethes summte mir, während ich Haeckels Buch las, beständig in den Ohren. Auch Haeckel merkt es nicht, wie anthropomorphisch, nein, wie automorphisch er ist; er selbst der Mittelpunkt der Geschichte, der neue Adam, der die neue Menschheit nach seinem Bilde formt. Mit der „natürlichen Schöpfungsgeschichte" beginnt die zweite große Hälfte der Geschichte; „Anthropismus" und „Monismus", so können wir die beiden Abschnitte überschreiben: dort Finsternis, Aberglaube, Barbarei; hier Licht, Vernunft, Kultur;

dort der Papst, der Repräsentant der Vergangenheit, der Vorsteher des Reiches der Finsternis; hier der berühmte Jenaer Professor, der Entdecker des homo alalus, der cyto- und der histopsyche, der Schöpfer der monistischen Philosophie und Religion, der Universalmensch, der Dr. philos., Dr. med., Dr. jur., Dr. scient., der Vorsteher des Reiches des Lichts und der Aufklärung. In ihm ist endlich die Vernunft zu sich selber gekommen, hat endlich die 14 oder 100 Millionen Jahre lange Entwicklung des organischen Lebens auf Erden ihr Ziel erreicht: sie hat sich selbst begriffen! Was für ein Tag, der dies erlebte!

Wunderbar, der Jubel klingt uns so bekannt; hörten wir ihn nicht schon einmal in diesem Jahrhundert: ist die Wirklichkeit nicht schon einmal zu sich selbst gekommen im 19. Jahrhundert? Ach ja, richtig, in Hegel war es: das An-sich der Wirklichkeit in den Formeln des Hegelschen Systems zum Für-sich geworden. Die Welt nun ganz rational, ganz sich selber durchsichtig, das Welträtsel gelöst: und nun mag die Menschheit, im Besitz eines so unaussprechlichen Schatzes, ruhig kommenden Tagen entgegengehen, viel Neues werden sie ihr freilich nicht mehr bringen, aber jener Ertrag ist unverlierbar und hinlänglich groß, um mit seiner Betrachtung noch einige Jahrtausende zuzubringen.

An Hegel glaubt man nicht mehr, aber nun ist ein neuer Prophet aufgestanden, statt eines Hegel ein Haeckel. Wieder klingt das: Es ist erreicht! in gläubigen Ohren; „mehrere hundert zustimmende Briefe" geben dem Führer Kunde, daß er gehört und verstanden worden ist; das „Welträtsel" ist gelöst, die Sphinx gestürzt, der Himmel auf Erden, ein Leben in dem „Palast der reinen Vernunft", ist vor der

Thür: die ratio Haeckelii primigenia im Allerheiligsten als Gott-Schöpfer dieses neuen Lebens aufgestellt. Nur ein kleiner Unterschied ist zwischen der alten und der neuen Lehre: in Hegels Monismus begriff die Wirklichkeit sich selber als Vernunft, in Haeckels Monismus begreift sie sich selbst als Unvernunft. Sie begreift sich hier als eine Wirkung blinder, mechanischer Kräfte; sie begreift, daß Vernunft bei der Weltentstehung keine Rolle gespielt hat, sondern physische und chemische Kräfte haben die Sache gemacht, und allenfalls ist noch der blinde Kampf ums Dasein als „züchtender Gott" dabei beteiligt. Aber von Vernunft keine Spur, wie sollte sie auch? sie war ja nicht am Anfang, sondern ist eigentlich erst im 19. Jahrhundert in die Welt gekommen.

Das ist die neue heilige Lehre, jetzt in dem Buch von den Welträtseln für ewige Zeiten festgestellt.

Ob ihr erspart bleiben wird, was bisher noch jeder heiligen Lehre, wenigstens im Abendlande, widerfahren ist? Ob nicht, wenn nun am Ende dieses Jahrtausends die doctrina Haeckelii, in einem Katechismus mit Artikeln vom Substanzgesetz und der Entwicklung, vom Psychoplasma und der Cytopsyche verfaßt, in allen Schulen auswendig gelernt wird, auch hier die alte Erbsünde des Menschengeschlechts, die Neuerungssucht wieder hervorbricht? Ob nicht einmal ein fürwitziger Schüler, nachdem er die Dogmen gelernt und das Examen abgelegt hat, anfängt zu fragen: Also durch Entwicklung ist die Vernunft in die Welt gekommen. Aber, Entwicklung woraus? Aus dem Plasma, sagt der Meister, dem Psychoplasma mit Empfindung und Streben, dem durch die „Karbogentheorie" völlig festgestellten

Plasma. Und das Plasma, woher entwickelt sich das? Aus der unorganischen Materie, und diese aus dem Urstoff oder dem Äther (auch Prothyl), und zwar, so heißt es in dem heiligen Buch von den Welträtseln (S. 253), durch Pyknose: „die einzige der Substanz innewohnende mechanische Wirkungsform (agens) bringt durch Verdichtungsbestreben unendlich kleine Verdichtungszentren zu stande („Pyknatome"), und diese haben Empfindung und Streben oder Willensbewegung einfachster Art." Also die „Pyknatome", damit beginnt sozusagen das Denken und die Vernunft, die vorher nicht war. Wie seltsam, woher kommt sie nun doch auf einmal? Oder ob sie schon im Äther vorher war? Überhaupt, die Pyknatome, woran erinnern sie mich doch? Ach ja, an die Wolken oder Nebel, die ein alter Philosoph, Sokrates hieß er, glaub' ich, als die kosmischen Göttinnen einführen wollte. Jawohl, so hab' ich einmal in einem Stück von einem gewissen Aristophanes gelesen; und da wird auch erzählt, daß Sokrates zu den Wolken als zu seinen Göttinnen, gerade solchen kleinen durch „Pyknose" entstandenen Wölkchen oder Nebeln, gebetet habe:

> Allwaltende Macht, unermeßliche Luft, die du schwebend die Erde emporhältst,
> Und du Äther des Lichts, und Wolken ihr, hehr-ehrwürdige, donnerumblitzte,
> O steiget empor, Herrinnen, erscheint, hochschwebende, euerem Denker!

So könnten wir ja auch zu den Pyknatomen beten. Aber, ich weiß nicht, wenn sie doch aus dem Äther durch Entwicklung entstanden sind, ob es dann nicht besser ist, gleich zum Äther zu beten? Und wenn nun der Äther eine einzige, den unendlichen Raum kontinuierlich erfüllende

Substanz ist, und wenn aus dieser Substanz doch auch die Empfindung und das Wollen, das Denken und die Vernunft durch Entwicklung hervorgegangen sind, so mußten sie also wohl ursprünglich darin sein, und also am Ende auch als einheitliches Bewußtsein? wie ich es auch bei Spinoza, dem vielgepriesenen, finde, daß die Substanz ursprünglich ein einheitliches denkendes Wesen ist, sich selbst und die Welt denkend.

Freilich kämen wir damit gewissermaßen wieder auf den Anthropismus. Aber sollte das auch wirklich so schlimm sein? Am Ende ist der Mensch doch auch ein Stück Natur, ein Teil der unendlichen Substanz; ist die Natur hier anthropomorph, und in den Tieren, vom Affen abwärts bis zur Monere, scheint sie es ja auch zu sein, warum denn nicht auch im großen? Giebt es eine cytopsyche, warum nicht auch eine geopsyche und kosmopsyche? Freilich, man sieht sie nicht, aber ich hab' auch noch keine cytopsyche gesehen. Und warum sollte das so schlimm sein? Ich finde es eigentlich heimischer in einer Welt, in der ursprünglich Vernunft und Geist ist, als unter einer bloßen Masse von „Pyknatomen". In der That, ich hab' es nie verstanden, weshalb wir uns darüber so freuen sollten, daß durch die monistische Philosophie die Vernunft aus der Welt, nämlich ihrem Ursprung, vertrieben sei. Und aus den Andachten zum allmächtigen und allumfassenden Substanzgesetz mache ich mir schon längst nichts mehr; vernünftiger und für ein vernünftiges Wesen angemessener würde ich doch die Andacht zu einer ersten und allumfassenden Vernunft finden.

Also sprach der Unzufriedene im Kreise der Genossen. Und es erhob sich ein Fragen und ein Raunen und breitete sich

über immer weitere Kreise aus; und das Ende war, daß sich ein allgemeines Gelächter erhob: die ganze neue Religion ist ja bloß ein Traum und Spukbild, und die ganze „monistische" Philosophie dazu, sie sind ja nichts als Augenverblendung. Und so ging die Geschichte aus wie jenes Märchen von dem König mit dem von ein paar Betrügern gewobenen unsichtbaren Prachtkleid, das bloß die Dummen nicht sollten sehen können. Lange hatten sich die Leute durch Suggestion oder Furcht die Augen halten lassen, bis endlich ein kleines Mädchen sagte, was es sah: aber der König hat ja gar nichts an! Da fiel der Zauber von den Augen.

9.

Wir sind am Ende. Denn der Leser wird mir erlassen, auch noch über die monistische Ethik und Pädagogik zu berichten; wenn ein Buch von Seichtigkeit triefen könnte, so würde ich dies von dem 19. Kapitel sagen.

Das 20. macht den Schluß, es ist überschrieben: Lösung der Welträtsel. Sind sie nun also gelöst? Haeckel zählt nochmals auf: das gewaltige Substanzgesetz, das nur ein anderer Ausdruck für das große Gesetz der mechanischen Kausalität ist, — ja wohl, wir wissen es nun schon: alles ist eins, und der Stoff ist ja bloß ein Attribut der Substanz, die nichts anderes ist als die Materie oder die sogenannte Energie, sonst auch Geist genannt; — und dann die mechanische Kosmologie und die Geologie, endlich die monistische Biologie, „deren Prinzipien ich (1866) in meiner Generellen Morphologie festzulegen versucht habe", und zu allerletzt die „Anthropologie", „das gewaltige Rätsel vom Ursprung des Menschen": „ich selbst habe in meiner Anthropogonie (1874) den ersten Ver=

such gemacht, die ganze Reihe der Ahnen, durch welche sich unser Geschlecht im Laufe vieler Jahrmillionen aus dem Tierreich entwickelt hat, im historischen Zusammenhang darzustellen" (S. 436). Und damit wäre denn also das Wort „des alten Weisen: Homo, nosce te ipsum" (S. 436) erfüllt. — —

Wie stolz, o Mensch, mit Deinem Palmenzweige
Stehst Du an des Jahrhunderts Neige
In edler stolzer Männlichkeit,
Mit aufgeschloss'nem Sinn, mit Geistesfülle,
Voll milden Ernst's, in thatenreicher Stille,
Der reifste Sohn der Zeit!

Mit wie viel mehr Recht singen wir so, am Ende des 19. Jahrhunderts, als Schiller am Ende des 18. Das vorige Jahrhundert hatte mit dem Verzicht auf die Lösung der Welträtsel geendet, mit einem Kant, der es für der Weisheit Schluß erklärte: erkennen und anerkennen, daß die Welt nicht in unseren Gedanken aufgeht, und darum endlich zum „Glauben" die Zuflucht zu nehmen riet, mit einem Goethe, der da behauptete: der Mensch sei gar nicht geboren, die Probleme der Welt aufzulösen, sondern bloß zu suchen, wo das Problem angehe, und sich sodann in den Grenzen des Begreiflichen zu halten. Wie anders jetzt: mit erhobenem Haupt dürfen wir einherschreiten und die Summe unseres Selbstbewußtseins aussprechen mit dem bescheidenen Wort: homo, noscis te ipsum! —

Aber noch wartet unser ein Epilog des Verfassers: „Schlußbetrachtung" überschrieben. Seltsam, kommen ihm nun doch noch Zweifel? Wir hören: „Was ist denn nun eigentlich im tiefsten Grunde dieses allgewaltige Weltwunder, welches der realistische Naturforscher als Natur oder Universum

verherrlicht, der idealistische Philosoph als Substanz oder Kosmos, der fromme Gläubige als Gott?" „Wir müssen eingestehen, daß uns dieses eigentliche Wesen der Substanz immer wunderbarer und rätselhafter wird, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, der Materie und der Energie, eindringen. Was als Ding an sich hinter den Erscheinungen steckt, das wissen wir auch heut noch nicht." Sollen wir nun doch noch zu Kant zurück? Schlägt auch für den Verfasser die Stunde, da er alt und schwach wird? Doch nein; er fährt fort: eigentlich geht uns das Ding an sich auch gar nichts an; überlassen wir also „dieses ideale Gespenst den reinen Metaphysikern", und erfreuen wir uns der „monistischen Philosophie und der monistischen Religion".

Und nun, Freunde, Genossen, Brüder, erheben wir uns und schütteln uns die Hände: es war ja alles nicht so schlimm gemeint: „Ich möchte von meinem Leser nicht Abschied nehmen, ohne persönlich darauf hinzuweisen, daß dieser schroffe Gegensatz (nämlich von monistischer und dualistischer Weltanschauung) bei konsequentem und klarem Denken sich bis zu einem gewissen Grade mildert, ja selbst zu einer erfreulichen Harmonie gelöst werden kann. Bei völlig folgerichtigem Denken, bei gleichmäßiger Anwendung der höchsten Prinzipien auf das Gesamtgebiet des Kosmos nähern sich die Gegensätze des Theismus und Pantheismus, des Vitalismus und des Mechanismus bis zur Berührung. Aber freilich, konsequentes Denken bleibt eine seltene Naturerscheinung" (S. 439).

Ja, ja, konsequent denken, es ist eine herrliche, aber seltene Naturerscheinung! Preisen wir uns glücklich, daß unserem Jahrhundert in dem Begründer der monistischen

Philosophie ein solcher Mann zu teil wurde. Nur konsequentes Denken konnte zu dem herrlichen Ziel führen, zu der allumfassenden, gewaltigen Erkenntnis: Alles ist Eins! Gott und Welt, Materie und Kraft, Energie und Geist, mechanische Kausalität und Substanzgesetz, Dualismus und Monismus, Theismus und Pantheismus, Vitalismus und Mechanismus, Rationalismus und Empirismus, Kriticismus und Dogmatismus: Alles ist Eins! Und Menschen und Affen nähern sich bis zur Berührung!

* * *

Ich lege die Feder nieder und frage mich: war es notwendig, das Buch zu lesen und darüber zu schreiben, so zu schreiben, wie hier geschehen ist?

Ich hatte ursprünglich nicht vor, es zu lesen, ich hatte es gesehen und bei Seite gelegt. Der Anstoß, es doch wieder vorzunehmen, kam von außen. Als ich nun darin zu blättern anfing, noch ohne die Absicht, darüber mich zu äußern, hielt es mich bald fest. Freilich war es nicht Freude an dem Inhalt, es war vielmehr Indignation, die mich weiter zu lesen trieb, die Indignation über die Leichtfertigkeit, womit hier von ernsten Dingen gehandelt wurde. Daß es ein Mann von Ruf war, der hier sprach, ein Mann, den Tausende als Führer verehren, der selbst mit Stolz in Anspruch nimmt, dem neuen Jahrhundert voranzugehen und den Weg zu weisen, das steigerte die Indignation, und sie wurde nicht gemildert, sondern geschärft dadurch, daß ich hier vielfach Gedanken, die mir wert sind, in allerlei Verzerrungen wiederkehren sah. Den Ausschlag, zur Feder zu greifen, gaben endlich die beständigen Herausforderungen an die „Universitätsphilosophie“,

der unablässig wiederkehrende Vorwurf nicht allein der vollständigen Unfruchtbarkeit, sondern auch des Mangels an Mut und Willen, die Dinge zu sehen, die sind. Es wird nicht direkt der Vorwurf ausgesprochen, daß sie falsch und feige sei; aber ich bin überzeugt, die Masse der Leser Haeckels nimmt von dem Buch mit der Vorstellung Abschied, daß die Philosophen bloß nicht den Mut, die Charakterstärke haben, um aus den Voraussetzungen der Naturwissenschaften, die sie ja nicht leugnen können, dieselbe materialistisch-mechanistische Weltanschauung zu folgern, wie es hier geschehen; daß sie, wie ihr Patron, der „große" Kant, dem Frieden zu Liebe Selbstverleugnung üben. Und daß diese Insinuation mit der Miene harmloser Bonhomie ausgesprochen wird, als ob er sagen wollte: wir verstehen uns ja, das gab den letzten Stoß.

Hat jedes Volk und jede Zeit, wie die Regierung, so auch die Litteratur, die sie zu haben verdienen, nun, so ist damit auch jedem, der an ihr teil hat, die Mitverantwortlichkeit dafür auferlegt. Ich habe mit brennender Scham dieses Buch gelesen, mit Scham über den Stand der allgemeinen Bildung und der philosophischen Bildung unseres Volks. Daß ein solches Buch möglich war, daß es geschrieben, gedruckt, gekauft, gelesen, bewundert, geglaubt werden konnte bei dem Volk, das einen Kant, einen Goethe, einen Schopenhauer besitzt, das ist schmerzlich.

Indessen: nosce te ipsum!

Nachwort.

Die vorstehende Abhandlung ist im ersten frischen Zorn nach der Lektüre von Haeckels Buch geschrieben worden, im Zorn über die anmaßliche Leichtfertigkeit, womit Haeckel, in der Rolle des Großgeistes der Zeit, seine kurzen Gedanken als die endlich offenbar gewordene volle Wahrheit über die Welt anpreist.

Indem ich jetzt aus größerem Abstand auf die Welträtsel zurückblicke, hab' ich die Empfindung, nicht diesem Werk Unrecht gethan zu haben — was uns hier als Philosophie, als der Weisheit letzter Schluß geboten wird, ist und bleibt ein haltloses Hin- und Hertappen —, vielleicht aber nicht alles gesagt zu haben, was zu sagen gewesen wäre. So hätte einerseits zu seiner Erklärung oder Entschuldigung stärker hervorgehoben werden können, wie Haeckel bei seinem ersten Eintreten für die damals noch neue Darwinsche Lehre von allen Seiten Zurückweisungen und von mancher Seite auch Verunglimpfung erfuhr, und wie auch heute noch die Anschauung, die er als Vorkämpfer vertritt, die biogenetische Anschauung, die den Menschen in die Entwicklung der Lebewesen auf der Erde einreiht, nicht bloß als falsch bekämpft, sondern auch als ein schändliches Attentat auf die Würde der Menschheit gebrandmarkt wird. Dieser gehässigen Führung des Kampfes gegenüber wird manches in der Polemik Haeckels verständlich; und der gute Glaube, für die Sache der Wahrheit und der Freiheit zu kämpfen, mag manchem ungerechten Urteil zur Entschuldigung dienen.

Dann aber noch ein anderes. Man kann die Welträtsel doch auch als ein Anzeichen dafür ansehen, daß

innerhalb der Naturwissenschaft sich ein Streben wieder stärker regt, über die rein physikalische Ansicht der Dinge zu einer höheren, allgemeineren, zu einer philosophischen Weltansicht sich zu erheben. Freilich bleibt es hier bei einem kraftlosen Wollen; immer wieder sinkt das Denken Haeckels,

Wie eine der langbeinigen Cikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt,
Und gleich im Gras ihr altes Liedlein singt,

in die materialistisch-mechanistische Ansicht zurück.

Was Haeckel eigentlich will, sein letztes Ziel ist durch die Namen Bruno, Spinoza, Goethe bezeichnet: er streckt sich nach einer Ansicht, die Leben, seelisches Leben nicht als ein der Wirklichkeit Äußerliches, Fremdes, Zufälliges, sondern als etwas ihr innigst Angehöriges, als die andere, die innere Seite ihres Wesens hinstellt. Haeckel will eigentlich sagen: jedem relativ in sich geschlossenen System körperlicher Vorgänge entspricht ein System seelischer Vorgänge; alle Dinge sind psycho-physischer Natur. Der uns deutlichste Fall dieses allgemeinen Verhältnisses liegt in den organischen Bildungen vor. Der physiologisch-physikalischen Betrachtung erscheinen sie als einheitliche körperliche Systeme mit ungemein komplizierten Bewegungsvorgängen, die unter dem allgemeinen Gesetz der Erhaltung der Energie stehen; aber diesen Bewegungsvorgängen, die der Physiolog sieht und deren Gesetzmäßigkeit er sucht, gehen zur Seite Vorgänge, die als solche der Beobachtung mit den Mitteln des Physikers und Physiologen nicht zugänglich sind, das sind die seelischen Vorgänge. Unmittelbar sind sie nur an einem Punkt gegeben, nämlich im Selbstbewußtsein; angenommen werden sie aber thatsächlich von aller Welt darüber hinaus für das ganze Gebiet des

menschlichen und darüber hinaus des animalischen Lebens. Für den denkenden Betrachter der Natur ist es aber unmöglich, hier stehen zu bleiben. Die innere Gleichartigkeit und Einheit der Körperwelt, mit beständiger Wechselwirkung und Umwandlung des Organischen und Unorganischen, ist so groß, daß auch der Physiker, von dem Urphänomen des organischen Lebens ausgehend, sich genötigt sieht, anzunehmen: jener Zusammenhang physischer und psychischer Vorgänge ist ein universeller; jedem einheitlichen Körpersystem, den einfacheren, wie Zellen und Molekülen und was es darunter an noch einfacheren Systemen geben mag, aber ebenso auch den umfassenderen Systemen, den himmlischen Körpern und den kosmischen Systemen, entspricht ein irgendwie gestaltetes und geartetes seelisches Leben, das dem, was wir in uns erleben, von ferne vergleichbar ist.

Das will Haeckel eigentlich sagen; aber er bleibt bei dem bloßen Anlauf stehen, indem er zwar von Atomseelen und Zellseelen redet, aber nicht den Mut hat, sich dem Prinzip der Analogie, dem er hier folgt, anzuvertrauen und ebenso von Erd- und Weltseele zu reden. Ebenso, indem er zwar Bewegung und Empfindung als gleich ursprüngliche Bestimmungen des Wirklichen ansieht, dann aber doch, sich selbst widersprechend, immer wieder in den Versuch zurückfällt, die „Empfindung" auf mechanische Bewegungsvorgänge als das prius, aus dem sie abgeleitet werden können, zurückzuführen.

Wäre Haeckel den Weg zu Ende gegangen, den zu gehen seine Gedanken ihn eigentlich antrieben, dann hätte er zu der Anschauung kommen müssen, die Fechner in voller Reinheit und Klarheit entwickelt hat. Es ist wirklich schade,

daß er nicht zu einer Zeit, wo sein Denken noch bildsam war, diesem freien und tiefen Geist begegnet ist. Vielleicht hätte es ihm doch Eindruck gemacht zu sehen, wie ein Physiker, ein sehender und nachdenkender Physiker, von seinen Voraussetzungen aus zu derselben Anschauung der Dinge gelangt, zu der so viele Philosophen von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Betrachtungen aus gelangt sind.

Freilich das ganze Zeitalter war für Fechners Gedanken taub. Sind diese Gedanken, nachdem sie ein Menschenalter hindurch fast wirkungslos im Schoß der Zeit geruht hatten, jetzt endlich im Begriff, zum Leben zu erwachen? Werden sie dem neuen Jahrhundert das leisten, wozu sie berufen sind: die Kreise der naturwissenschaftlich Gebildeten einer idealistischen Weltanschauung zurück zu gewinnen, der sie durch das Fehlschlagen der aprioristisch-spekulativen Philosophie entfremdet worden sind?

Manches Anzeichen scheint darauf hinzudeuten. Ich weise auf eins hin: von dem Nervenarzt P. J. Möbius in Leipzig ist soeben eine Sammlung von Aufsätzen veröffentlicht und dem Andenken Fechners gewidmet worden, zum hundertsten Geburtstag, der vor der Thür steht (19. April 1901). Die ersten Aufsätze sind ein wohlgelungener Versuch, in Form von Gesprächen die Weltanschauung Fechners, dem der Verfasser warme Verehrung widmet, dem Bewußtsein weiterer Kreise zuzuführen.

Ist das Buch Haeckels als ein Versuch, freilich ein Versuch mit untauglichen Mitteln, in derselben Richtung anzusehen, so mag eben die so auf der Hand liegende Untauglichkeit der Mittel da und dort als Antrieb wirken, nach zulänglicheren Mitteln sich umzuthun. Daß man bei

Haeckel nicht stehen bleiben kann, das kann niemand entgehen; man muß entweder zum reinen Materiali smus zurückkehren oder sich entschließen, vorwärts zu gehen zu einem objektiven Idealismus, der die physikalische Weltbetrachtung nicht überhaupt verwirft, aber als eine einseitige Betrachtung der allgemeinen philosophischen Weltansicht ein- und unterordnet, vorwärts zu Fechner.



Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Schriften desselben Verfassers:

Im Verlag von W. Hertz (Bessersche Buchhandlg.) in Berlin:

Einleitung in die Philosophie.
7. Auflage. 1901. 30 Bogen. 4,50 Mark.
Gebunden 5,50 Mark.

System der Ethik, mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.
5. Auflage. 1900. 67 Bogen. 11 Mark.
Gebunden 13 Mark.

Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles.
Zur Naturgeschichte des Pessimismus.
16 Bogen. 2,40 Mark.
Gebunden 3 Mark.

In Frommanns Verlag (Stuttgart):

Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre.
3. Auflage. 24 Bogen. 4 Mark.
Gebunden 4,75 Mark.



190
P332P
Paulsea
Philosophia militans: gegen Kleri-
kalismus und Naturalismus



